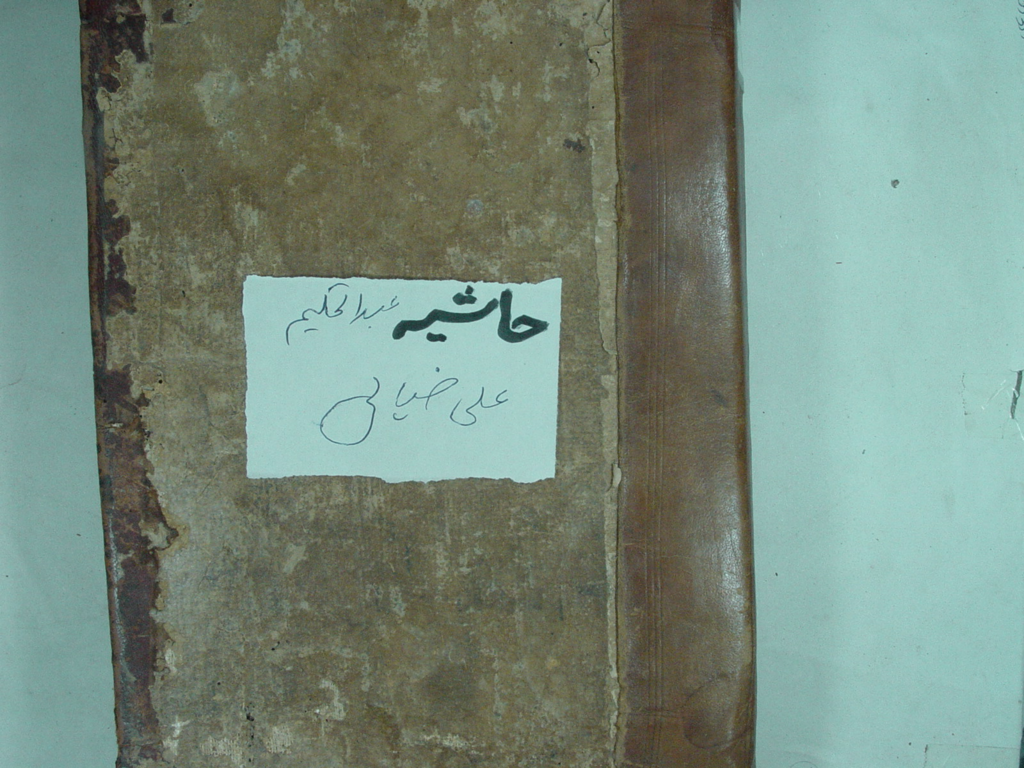

حاشیه عبدالحکیم
علی خیالی

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار ✲ وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار ✲ نحمدك حمدا
تفتحت في رياض القدس زهراته ✲ وانتشرت في محافل الانس نفحاته ✲ ونصلي على من ركب
فوق طباق السبعة الافلاك ✲ واوتي ما لا يحيط به الاوهام ✲ وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام
من ركبها نجى ✲ واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى ✲ وبعد فيقول
العبد المسكين ✲ عبد الحكيم بن شمس الدين ✲ ان شرح العقائد النسفية للعلامة
القمقام ✲ والقرم الهمام العالم الرباني ✲ سعد الملة والدين التفتازاني ✲ لكونه خير منتخب ومنتجب
قد اشتهرت به الفحول ✲ وتناولته ايدي القبول ✲ فاما طوا عنه الغواشي ✲ وكتبوا عليه الحواشي
ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق ✲ الالمعي المدقق ✲ للطف معانيه ✲ وحسن مبانيه
قد امتدت عليه اعناق الخواطر ✲ وسهرت لاجله اعين الدفاتر ✲ لكن ما الوا
بما يروي الغليل ✲ او يشفي العليل ✲ لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل خاطب ✲ ومخدراته
محتجبة لا تتجلى لكل طالب ✲ فصرفت برهة من عنفوان الشباب في حل مبانيه
وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه ✲ فقيدت اوابده ✲ والتقطت
شوارده ✲ وحققت مقاصده ✲ وبينت مصادره وموارده ✲ اخذا التقبيع القاصرين
ومباعن شبهة الناظرين فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمأمول ✲ وتم بعون الله تعالى
مطابقا للمسؤول ✲ ثم اتحفته بخزانة من ثقل بايادية كواهل الاحسان ✲ وازال

١

وازال بلزمه الفتنة عن الزمان ✲ وعمر رباع الفضل بحسن معدلته ✲ وشمل الخلائق
بلطف سلطنته ✲ وهو النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة ✲ والسعد الاكبر المسعود بتاج
الخلافة ✲ مالك رقاب الملوك ✲ الجامع بين السلطنة والسلوك ✲ مؤسس مقاصد
الفضل والعلم ✲ ومرصص قواعد الجود والحلم ✲ مجاهد الكفرة الفساق في الله تعالى حق
الجهاد ✲ وجاعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد ✲ مرجومين بقذف النبال والرماح
الهواطل ✲ حتى هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل ✲ مربي العلماء
والصلحاء ✲ حامي الملة الحنيفية الغراء ✲ المؤيد بجنود النصر من عند الاله المجاري
ابو المظفر شهاب الدين شاهجهان بادشاه الغازي ✲ فهو الذي
تولاه روحانية سيد المرسلين عليه الف الف صلوة وسلام من رب العالمين
بالتربية والتكميل ✲ بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل
الذي هو اجل الروابط ✲ فله الرعاية الكبرى من حضرته ✲ والعناية العظمى من
دولته ✲ ولقد تناهى تهدايته في جميع الاحوال ✲ حتى يؤدي من وراء سرادقات
الجلال ✲ ما اوتي احد مثل ما اوتيت ✲ عطاء من ربك جما او ذيت ✲ فهو
الملك الولي ✲ القائم على القلب المحمدي صلى الله عليه وسلم ✲ والاوحدي
المستعد بترويج الدين الاحمدي صلى الله عليه وسلم ✲ من التجاء الى جنابه
فقد فاز فوزا عليا ✲ ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا ✲ لا زالت
عتبته ملثم جباه الاكاسرة ✲ وسدته مستلم شفاه الجبابرة ✲ اللهم
بالطفيا بالعباد ✲ ويا رؤفا يوم التناد ✲ ارزقه الاستقامة والسداد ✲ قوله
الحمد يستاهله اي يستوجبه ✲ في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا
تقول مستاهل والعامة تقوله لكن في القاموس استاهله استوجبه
لغة جيدة وانكار الجوهري باطل ✲ وقال القاضي في تفسير الفاتحة من

تم تصف بتلك الصفات لا التساهل لان تحمده فان قلت اسماء الله تعالى
توقيفية ولم يرد التساهل في اسمائه تعالى قلت اراد به المعنى الوصفي العام
ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته تعالى بما في قوله
والسماء وما بناها قصدا الى الوصف اي شي التصف بالبناء دون ذاته المخصوصة
او اعتبر وروده احد المترادفين ورود الاخر وقد ورد في الحديث اهل النعمة
والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته
بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم وفيهما نظر قوله والصلوة
فعلة من صلى اذا دعاه هو اسم يوضع موضع المصدر لقول صليت صلوة
ولا تقول تصلية والتصلية درود فرستادن قوله والسيد من ساد قومه
يسود سيادة مهتر شدن فعيل جمع على سادة كسرى وسراة لا لطير
والدليل على ذلك انه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتبائع وقال البصريون
فيعل جمع على فعلة كانهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على
خلاف القياس كجيد وجيائد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح وال محمد
صلى الله عليه وسلم قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده
وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية انس سئل
عن النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في
الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب
صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن ويارى كردن والمراد هم الذين طالت
صحبتهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم مسلمين وقيل بشرط الرواية
وقيل هم مسلمون رأوا النبي صلى الله عليه وسلم فذكرها بعد الآل تخصيص
بعد تعميم او تعميم بعد تخصيص والسبل جمع سبيل وهو الطريق

يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي
يتخذوه سبيلا والمراد بها سننه وآدابه واخلاقه فذلك جواب اما باعتبار
الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك والنبراس
بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح على الاول منصوب على المفعولية
وعلى الثاني مرفوع على الابتداء ويا ايها الساري من السراية بمعنى شب رفتن
من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب
اسرار شرح العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالساري في ظلمة
الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء
ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على
تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتدأ محذوف اي هو كتاب والجملة
استينافا بيان نبراسا المكامن جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه
بالخفية للمبالغة اي المواضع الخفية غاية الخفاء والاوان الحين والجمع آونة كزمان و
ازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد الدال المهملة معظم الطريق والايجاز
كوتاه كردن سخن والتعمية مصدر عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن
ومنه المعمى من الشعر واصله كعمى الامر اذا التبس والالغاز من اللغز في
كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز وحمت على صيغة المتكلم
من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما وحومانا اي دار وما مصدرية
ورمت من رام يروم روما طلب عطفه عليه واراد بالشين السائل
الحالية بدلائل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي
المطالع او اراد الحرف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام
حين مارست تصحيح الالفاظ حرفا حرفا عن السقم اللفظي والمعنوي وفي الجهة

اشارة الى ان في خزانته نفائس اخرى هذا الكتاب من ملتقطاتها لو العجما وفي بعض النسخ
التحف وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى الخزانة ولو سلم فالواجب التحف
بزيادة البا في الصحاح التحفة ما اتحف به الرجل من البر العلى الرفعة والشرف
فان ضممت قصرت وان فتحت مددت المثل بفتح الميم والثا
المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والارض
الصاحب مطلقا الوزير لانه لصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسي
معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في جميع احوال الناس الى ما يرسمه
واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول
من الطي در نورديدن من حد ضرب الفج بفتح الفا وتشديد الجيم الطريق
الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البير والفج والوادي وفي اختيار
الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق ليستقبله من
الاستقبال پيش باز شدن الآمال جمع امل وهو الرجا وعبر عن ذوي
امال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين
التوجه الى بابه نفس الامال السحيق البعيد باهت من المباهات
وهي المفاخرة والتيجان جمع التاج والعمامة الراس والجمع هام والحلل
جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص
ذوي مفاخرة لسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت
لها المباهات تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرت في مقره
وكملت بذاته ولعل وجه جمع التيجان والحلل الاشارة الى حيازته بجميع وجوه
الوزارة والامارة ولي فعيل من الولاية من حد حسب في التاج
الولاية والي شدن والنعت والي وفتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها

ويجوز كسرها الولاية دوست شدن والنعت ولي وكسر الواو وهو
الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب وال لكن ذكر في شرح المواقف وفي
شرح الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر القائم
الايادي جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة والنعم عطف تفسيري له شبه همته بتربية
للعلماء وترويجه للعلوم وحفظها عن الضياعة بهمته من اخذ بيد اخر عند المزلقة
وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية
جمع اللواء بكسر اللام الممدود علم العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيار رفعها
على الاعلام اشارة الى احيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم
جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري للالوية ويجوز ان يكون تخصيص الاول
بما هو شعار الاسلام وحايز بالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز
وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع ماثرة بفتح الثاء وضمها وهي
المكرمة لانها تؤثر اي يذكر ويأثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخر
جمع المفخرة بفتح الخاء وضمها الماثرة فهو تكرير للاول الا من نقطة التقرير ويجوز ان
يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته فخرة فخرا
اذا كنت اكرم منه اباً واباً والاول والاخر بدل عن الرياسات واللام عوض
عن الضمير اي حاوي اول الرياسات واخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها
والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة
من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزائف والمعارج المصاعد جمع معرج
معرج في الدرجة ارتقى الوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطا
وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن
الامكان الدالة والدولة راه نمودن والصيت الذكر الجميل الذي ينتشر

الاولياء ١٥

في الناس واصله من الواو انقلبت لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء
للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يدل
والوهم مفعوله وما في ما خيل نافية والخيل والخيلة پنداشتن وطيف الخيال
مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورتى كه بخواب
بيند والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو الناظور مبالغة في المنظور
والديوان صاحب الدفتر المذكور واصل ذلك الدفتر من دونت
الكتاب جمعته وقربت بعضه الى بعض يعني ان الوزراء ينظرون اليه
متوقعين لما يأمره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان
بمعنى الدفتر كذا في حواشي شرح المطالع آصف علم وزير سليمان ع
استعار للممدوح باعتبار وصفه المشتهر به من كونه وزيرا عظيما نافذ
الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طه الطاهر الضيم الثار وقد يدار
المهمات اي جميعا المصيبة به راجع الى كونه محمود اهل الفضل فاعل نفى والباء
زائدة وبرهان مفعوله ويجوز العكس والباء حينئذ ليست بزائدة كما في قوله
صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والبدر في كماله اتما
للماله فيكون البدر والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني هو اولبينة
وفي الاوج حال من ضميره كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر للمبتدأ المحذوف
اي هو متلبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج والزاخر
بالزاي والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد جدا وارتفع
والنوال العطاء والبحر كما عرفت في كماله وفي كل علم متعلق بتبحر
يقال تبحر في العلم اي تعمق فيه وتوسع وفي فن متعلق بسحبانه اي بازائه
وعالم بفتح اللام اي من له العلم مالك العالم سحبان اسم رجل

اسم رجل من بني وائل كان لسنا بليغا يضرب به المثل في البيان عي على وزن فعل
من العي خلاف البيان وقد عي في منطقه وعيي الضم فهو على وزن فعل وعي على فعل
ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن ابن زائدة الشيباني كان
اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول ممن حد النصر والبخل ضد الجود والا
والافضال الاحسان والتدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته واثر قب
المضي ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم ليس يمسك لفظة موكدة ولذا
ترك العطف فكانما الفاظه من ماله في حق الانتفاع والتبذل وفيه اشارة
الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لا ريبة فيه والمتراحم اي وجه
اردن الوجبات جمع وجبة بفتح الواو وسكون الجيم ما ارتفع من الخدين
ومتبرقع اسم فاعل من تبرقع اي لبس البرقع وفي جعل افعاله مطلقا برقع الاوجه
اشارة الى ان جميع افعاله جميلة فما ماض من الفشو آكنده شدن
من انصر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم
وغرة كل شئ اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني
حقيقة والمقصود دعاء باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية
شعيب عليه السلام والمآرب جمع مأربة وهي الحاجة واضافته الى المدين الي
من قبيل لجين الماء والماء والنقي ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة
وضميره منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى لما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس
يسقون فاك رفعه عطف على الحقة والسماك كوكبان نيران من الثوابت
السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب
الامل ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم
الشعري والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا حقيقتان الشيئان لا لانتشار الاشعاعة

الاستعارة التخييلية اثبات للمشبه شئ من لوازم المشبه به ١٢ الاستعارة بالكناية ان يشبه شئ بشئ في النفس فيكتب عن ذكر اركانه سوى المشبه ١٢
ثم ان ذكر المشبه به واراده المشبه فالاستعارة مصرحة وتحقيقية وذكر المشبه واراده المشبه به استعارة بالكناية والتخييل اثبات لوازم المشبه به والترشيح
اثبات مناسب المشبه به للمشبه ١٢

الطادم

والسماك

به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهمه ما سبق من التجاسر في حصول الامل الى قبول
الممدوح كتابه قوله النحرير في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عن النحرير البليغ
في العلم كانه نحر الشي علما وعملا وقد يقال نحرت كتاب كذا علما اي علمته حق
العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت
انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو الطعن
في اللبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة واما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ
لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحر بحيث يشمل العلم
والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ في النحر ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة
العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله لما له الايادي
جزاه على عمله متلبسا بلطفه سمى جزاء العمل على الطريق المشاكلة بني منه صيغة
المفاعلة والخطير بالله قدرا كذا في الصحاح قوله بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي
زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك
اعني متلبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدا ليس معناه ان الجار والمجرور
ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدا بل المراد انه ظرف مستقر واقع موقع
الحال والعامل فيها ابتدا كذا افاده الشارح رحمه الله في حواشي التلويح و
وجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا في مجرد
اوله قوله يعني تعقيب التسمية بالتحميد اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان
مدخول الباء هو المعقب فالعلت هذا العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية
مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكتة في ايراد الحمد لله
مخصوصة وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن
النكتة المذكورة وان تلك النكتة المذكورة انما هي في ايراد التحميد بعد

بعد التسمية واختياره على شي اخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل
اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله
ولم يورد بعده شيئا اخر لكن اعلى ما قال فاضل الهروي في حواشيه على
المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد
التيمن بالتسمية بالحمد ولم يورده بعده شيئا اخر ادا ارا[ه] ولا خفاء في ان الاجماع
لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر اخر بل على انه اذا ذكر
ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين في
ذكر الحمد دون امر اخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن
بالتسمية لانه لا اقتدار في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن
في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد
حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعدها الى اخر السورة
مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام
المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحدة من
النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه
الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء ولا حاجة الى ما قيل
ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد عن التسمية و
الثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني
اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين بما ذكرنا ظهر
ان ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع
لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه انما صرح بعض
شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصح للحجية وقد وقع في

في كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه عليه السلام للقضايا مفتتحة بالتسمية
دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح صحيح المسلم انا بدا بالحمد لحديث ابي
هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو ابتر وفي رواية بحمد الله فهو اقطع
وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في
كتابه صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد لله
ذكر الله لانه صلى الله عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد
ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في
الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال
وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الچلبي عليه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث
بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال
الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي
مؤداه والا لم يكن المبتدي باحمد الله وغيره مبتديا بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف
المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في
كلها على اظهار صفات الكمال قبيل ان المامور به في الحديثين هو الابتداء
بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المامور به
الابتداء مطلقا سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب
يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب
فهو بالسان ممنوع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب
اذ لا يتحقق الابتداء الكلي بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما وجه
التعارض ان الباء والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب
بكذا جعلته في اوله بما اعلم ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يجوز

لا يتصور بالامرين فالعمل بالحديثين لفوت الامر بالاخر قوله فمنهم من حمل الابتداء
على العرفي لا يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء
قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية
والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد تحقق في ضمن
الابتداء الاضافي ولا حاجة الى ما قاله الفاضل الچلبي من ان المراد حمل الابتداء
الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي
اذ المناسب ح ان يقول اما حمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الاخر
على العرفي او الاضافي قوله وحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون
بالنسبة الى جميع اعداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس
معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا
غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء
الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون لبعض اجزائها متصفا بالتقديم على
البعض كما ان اتصاف القران بكونه في اعلى مراتب البلاغة بالنسبة
الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره ابلغ من بعض قوله ولك ان تجعل
الباء في الحديثين للاستعانة اه يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين
الابتداء الحقيقي والباء في قوله ببسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل
هو باء الاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا خفاء في انه يمكن
الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء الحقيقي بالتسمية
والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والبسملة جزءا من المبتدا اذ
لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلزم

وذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التادب باسم الله لجعله آلة
لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح الكشاف
ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى
التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله
كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان
الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر اخر وان
لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا
بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية
يوجد في ان التلفظ بها فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام
الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة
بها الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول الشروع
فيه الى اخره ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر
الذي يشرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ
بالتسمية وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير
الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشاء الاعتراض توهم ان الاستعانة
بها مثل الاستعانة بالالات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة
بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية
والتحميد الابتداء حال كون المبتدء بحيث كان قد وقع منه الاستعانة
بها لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما وللملابسة اي يجوز ان يكون
الباء في الحديثين للملابسة والابتداء محمول في الحديثين على الحقيقي فيكون
المعنى كل امر ذي بال لم يبدء متلبسا باسم الله وحمده يكون اجذم واقطع

واقطع اي لو بدء ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين
الابتداء بهما يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة الخ دفع لاعتراض مقدر وهو
ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما
وذكرهما معا محال فلو ابتدء حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد
ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة
والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك
الشيء جزء لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون
تخلل الزمان المتوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزء من الكتاب ويذكر التسمية
قبل الحمد ملاصقا بهما بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدي
بهما اما التلبس بالتحميد فظ لان الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر
بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا منه واما بالتسمية فلكونه مذكورا في اوله بلا توسط
زمان ولم يرد المحشي بقوله ان التلبس بهما آن آن الابتداء ان المصاحبة
والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما
في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما
في آن واحد قال المحشي المدقق فيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى
الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء
للملابسة ملابسة المبتدي او المبتدء بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول
ذكر الشيخ المحقق جلال السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة
نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعولها الا بها نحو مررت بزيد لما التصق
المرور بمكان تقربه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والاخر الباء التي تدخل على المفعول
المنتصب بفعله اذا كانت لتفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت

بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلوا الباء ليعلموا ان امساكك اياه كان بمباشرة منك
بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف من غير
مباشرة انتهى فعلم ان الباء الملابسة يستعمل بمعنى الالصاق كما في مررت
بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث
الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة يستدعي صدور
الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها
ومن البين المكشوف ان ذلك يابى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه
الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير منافية كما علمت في امسكت بزيد
من ان المجرور فيه من الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازمة واما ما ذكره
بقوله مع ان الظاهر فاقول قد علمت ان المراد ان تلبس المبتدئ لا ان تلبس
الابتداء مع ان المبتدئ والمبتدء به ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم
ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية لما اذا حمل على
ملابسة التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم
ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المبتدئ مما يمكن ان يكون احدهما جزءا
منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت
ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله في تمام
التصنيف ففيه ان المحشي لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل
جزءا لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية للفوت
المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في
هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق بمعنى كون الابتداء ملابسا بهما
ان الابتداء وقع حال كون المبتدئ بحيث كان وقع منه الملابسة بهما

الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لا الصاقه به انتهى ولا يخفى ان قوله نعم وقوع
الابتداء بالشيء الخ يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم
من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو
المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء زمان التلبس بهما ان زمان الابتداء
زمان التلبس بهما لا ان الابتداء الذي هو بعينه ان التلبس بالتسمية
ملاصق لان الذي هو ان التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون
الزمان الذي فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك الانين وهو
بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله نعم يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله
الظاهر ان الباء صلة التوحد يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته الذي لا يبلى
معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية
كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق ماخوذة من وصلت الشيء
اذا ارلصقته باخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة
لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال
توحد برايه اي استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال الذات التفرد
بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة
الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال
كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة
بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما قوله او الذات الجليلة
على نهج حصول الصوت اي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة
الى الموصوف كما في حصول الصوت ثم نقل عنه على هذا فيه رد على قول هذا المعتزلة
حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الـ

انتهى قال بعض الافاضل هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات الجليلة
الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها
فلا اقول لا معنى ح لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية
فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية وتم الرد قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اي
لملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا للسببية والجار والمجرور
ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فمعنى التوحد بجلال الذات المتصف
بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما ذكرنا من ان معنى الصلة
ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس الفاعل به وانه على الاول
ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين
واندفع ما قاله الفاضل المحشي من انه لا فرق هنا كثير وهو ان الباء لما جعلت
للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم يجعل فلا بد من
جعلها للملابسة فيما لو جعلها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان
الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب هنا هو معنى الالصاق او معنى
الظرفية والظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا
ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله فلا بد اي حين اذ كان الباء للملابسة لا بد
لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى
الصيرورة بدون صنع كما في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من
الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال
في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده منه
لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى
ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله اما بالتكلف

واما بالتكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما
في قولهم تورع فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته
تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لان الفعل الذي يحصل بالكلفة
يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه
بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول
من فروع التكلف ولذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قلنا انه
فرعها لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه بحث
لما قيل ان الصيرورة ليس معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان
يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة
والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف
في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي
في شرحه الشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر هنا معها
خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون
بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه
ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد
بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء
للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون فمعنى المتوحد اه المتصف بالوحدة
التي منشاها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف
اعني الكمال فيكون معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات
والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير
حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية وذلك لان الجلال عبارة عن

عن الصفات السلبية وبهما كمال الوحدة واما على تقدير حمله على اللون فلا يصح لانه يلزم ان
يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا يكون ذاتية
وكذا الاصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي سوا فقا لظاهر عبارته وحواشيه
قال الفاضل الچلپي في توجيهه ان معنى قوله فتح اي حين اذ القرانه يجوز ان الباء
للصلة او الملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو
قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة
التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلف
نوجب التجوز فيها بان يحمل على الكمال كما في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه
للكمال دون الصيرورة او التكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف
فظاهر واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي الكون بطريق الانفعال
كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل
لغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على
الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد
بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة
غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته او الذات الجليلة
او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون الباء
للملابسة اقول لا يخفى انه تكلف محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه لظهور كون الباء
صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا
فلان قوله فتح يابى عنه اباء لا يخفى على ذوي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة
التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع تقوية لقوله كقولهم
تحجر الطين الى قوله دمنه التكون والتولد تصير مستدركا اذ بفتح ان يقول و

ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يحمل على هذا التقدير لا بالاثم ان
صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصرة في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف
بل هو يستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده لقوله بدون صنع
مع تاكيده ادل دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على
الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا
فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه و
اما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد
على تقدير ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد
بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او بالذات الجليلة
مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير
تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها بالتجوز على الكون المطلق فهو وان
جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس
باعتبار التجوز بل تجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري
ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على
الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيها بل بنشاء ذاته
وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي يكون في الذات والصفات
ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانه على
الحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم فتامل قوله
الاولى كون الضمير له واعلم ان الاحتمالات هنا اربعة لان ضمير حججه اما
ان يكون لله تعالى او للنبي عليه الصلوة والسلام وعلى كلا التقديرين اما ان
يكون اضافة الساطع اي الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها

فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى تفيد ان آيته بينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى ان
المؤيد بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة
انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف
يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن
نبينا بالساطع من جميع الحجج او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول
اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال
ليفيد ان آيته بينا ولم يقل آيات بينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم
ينبغي ان يحمل الاضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح
بان نبينا مؤيد بالحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا
التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بالساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه
اذ سائر الانبياء عليهم السلام اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم
تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه
وسلم قوله فالساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع عنه ما قيل انه على
تقدير ان يكون الضمير لله تعالى افادته ان آيته بينا اعظم من آيات سائر الانبياء
انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين
في السطوع والظاهر انه غير مشعر لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق
كما هو الاكثر فاشعار العبارة به ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع
الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر يرتفع من بين
الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا يدل عليه بطريق القطع لكن المقام
خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيهه قوله ليفيد ان آيته بينا
اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي

هي بالقياس اليها حجج كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع
حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بالساطع جميع حجج الله التي اكرم بها سائر الانبياء
وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء
كذلك والا لصار المعنى المؤيد بالساطع جميع حجج الله تعالى والا كان بعضها حجة
نفسه وح لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه
في الحاشية على قوله فالساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى ان الحجج
الساطعة فيدل على سطوع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار
جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان
المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت به الانبياء عليهم السلام واما عدم افادته
ح لسطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار رفعة مرتبته على سائر الانبياء
وهو حاصل لان له حجة ساطعة على جميع الحجج والا كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف
حجج سائر الانبياء يدل على ذلك قوله ليفيد ان آيته بينا ه بافراد لفظ الآية وما نقل من
الحاشية على قوله فالساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم
فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار
شرفه قوله اما على توهم اما او على تقديرها اه والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم
حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون
حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة
كلا الوجهين ذكرهما السيد السند قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي
صرح بان تقديرا اما شرط لكون الفاء بعد امرا او نهيا وما قبلها منصوبا بقوله تعالى وربك فكبر
والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى
واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك [illegible] بطريق [illegible] الواو متعلق بالتقدير اذ لا يكون الجمع بينهما

وبين ايها الاتيان في اوائل الكتاب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما
يقتضيان الانقطاع عما قبله اما على تقدير التوهم فالواو اما يعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة
لانشاء المدح العلم والمتفرد وعلى ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد و
بالصلوة يدل على التعظيم واما العطف القضية على القضية والجامع ان السابق تمهيد للتاليف
وهذا بيان لسببه والظرف معمول القول المفهوم من السابق قوله كما وقع في عبارة المفتاح
حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بها ضبط الاجمال
بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول دبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد
مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة واما اذا كان من الاقتضاب
او فصل الخطاب كما في نحن فيه فلا يجوز لكل القواعد جمع قاعدة وهي الاساس اه يعني ان
القاعدة هنا بمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على
الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة الحشر
واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع يجب ان يوخذ جميع تلك العقائد من
الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا كانت كمسائل الحكمة الالهي العقلية الصرفة التي
لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت
من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها
والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب
موجودا وقادرا ومريدا وعالما ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت
الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة الذين هما اساسان
للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت اذا كان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس
اساسها يقتضي كون الشيء اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

قوله

الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب
اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس
العقائد فالقرينة الثانية تشتمل الكتاب تشمل الاولى قلت اولا الحصر المذكور مم وان
سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب
ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم
فاساس الغير ما يتوقف هو عليه لا لبعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو
ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا
لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره اولا الطال للتوجيه المذكور لكونه
اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد
على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد
بالمسائل التي جعلتموها اساسا له بعض تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون
بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جميعها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء
لنفسها ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان قال المقصود منه
الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها يلزم اساسية الكلام
لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس
الكلام والكلام اساس له فيكون اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة
القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب
الذي هو اساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام
لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس
العقائد فالقرينة الثانية في شمولها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي
في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف

العقائد

الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ثم اولما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على المبادي تلك
وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم
اساسية الشي لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت
الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه
على ما سيجي وانما على مباديها فانه بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس
باعتبار مباديها دون انفسها تحكم ولذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم
ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر
جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر فقال ولو سلم اه اي
لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد
يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف
العقائد من حيث الاعتقاد على انفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه
قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لانم ان الكتاب لا يتوقف الا على
المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته التي عجزت
اهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق غير الموجه لانه لا يتوقف الكتاب
على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقائد
على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه
من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجي تفصيل هذا
واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام
اساس العقائد بمعنى ان المتبادر من الاساس ما يكون
اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة
وبمنع المقدمة الثانية اعني والكتاب اساس الكلام لما ان اساس

على الكتاب وتوقف الكتاب عليها

اساس الفن ما يتوقف هو عليه كما لو بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق
المنطق اساس الكلام بل علوم العربية لتوقف بعض مسائله على
بعض اخر ولئن سلم كلا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد
والكتاب اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساسا
لاساس العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية
هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب
في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتأمل قوله ففي هذه القرينة
ترق في المدح تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب
والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبني علم الشرائع و
الاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا
مبني بالاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبني لها اولا وبالذات لا
لاستنباطها منهما وكون الكلام مبني لهما باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس
اساس عقائد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله
هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم
التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان
على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في
القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على
الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى
كل من القرينتين اما لو كان العطف متقدما على الاخبار فح يكون القصر
بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس هذا الكلام

منضماً لمجموع ما في القسمين قوله ويمكن ان يقال اه يعني المراد بالقواعد
الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان
تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناءً على
ان استلزام ما لتلك العقائد وصحتها وفادها يعرف بالكلام لان
مباحث النظر جزء منه على ما اختار المتاخرون فيكون ا
اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح
كلام المتاخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء
مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام
وانضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا انفسها واعلى
العلوم ما يبين فيه انفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي
ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية انتهى فتامل
قوله بناءً على ان مباحث النظر اه الاولى ان يقال بناءً
على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى
لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال في
توجيه عبارة الشارح رحمه الله ونرجو ان يكون هو الاظهر
ان المراد من القواعد القضايا التي يتوقف عليها العقائد
من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والحا
والكلام اساس لتلك القواعد لانها يبين فيه
بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة
الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليه مخافة للاطناب قوله اي علم

قوله اي علم يعرف فيه ذلك اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل
وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف
وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف
فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على
كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها
ليست زائدة على ذات الواجب قوله فنسبة الوسم اه حيث قال الموسوم بالكلام
قيل هذا ناظر الى التوجيهين معاً يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد
بناءً على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير
ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباً له فلا معنى
لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات
والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم اه
يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علماً له لاشتهاره به فيكون
قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص
الموسوم بعمر قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكره في شرح المواقف
قوله فان الشريعة اي الاحكام التي شرع الله لعباده من الاعتقاديات وا
والعمليات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه اي ذله واطاعه
ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب واملته اي كتبه ففي اضافته
النجم الى الملة والدين اشعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شان العلماء
والعمل شان الاتقياء وفي تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله
والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة
من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص

قوله سميت اه يعني ان دار السلام مركبا اضافيا سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن
الافات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا
او لان السلام من اسماء الله تعالى اضيفت الجنة اليه تشريفا له كما يقال بيت الله
للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو
الذي منه السلامة اي في المبدء وبه السلامة اي في المعاد ومعناه ذو السلامة عن
جميع النقائص قوله فوجه تخصيص اه يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص
اضافة الدار اليه دون الى اسم آخر ظ لان معنى الاسم هو المعطي للسلامة
والجنة دار السلام ففي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض
عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح واراد الملزوم
وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة مكنية تخييلية مرشحة بان تشبه في
نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي والتاء واحد قوله
ولما تعدد المتبوع نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع واحد ايكون
فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد اه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى
فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة وعقب تابعه قوله بان الجملة الثانية اه يعني ان الجملة
الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة
الاولى اعني وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال
الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف
الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بيحسبني فلانه وان حصل
المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على
هذا التقدير ايضا قوله ويرد عليه يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة
في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر

في نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل نقل الكلام الى عطفه على قوله والله الهادي
وان جعل ذلك لانشاء المدح نقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشائيا
شرحه لعباده اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم
التعديل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها
قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة
الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة
على القصة اه معناه عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف قدس سره
ناقلا عن صاحب الكشف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض
اخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من
غير نظر الى كون الجمل خبرية والانشائية فعلى هذا الشرط في عطف القصة
على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا
ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون
احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف
مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بال[illegible]
والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد
والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا
لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح اشار بهذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن
جعل وهو حسبي فيه الشارح ولا القول صاحبه لعطف القصة على القصة لشيء
من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب
المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك
كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القران نحو مادسهم جميع

وبئس المهاد قوله ورد بعض الفضلاء اه رد سيد المحققين رد الشارح العطف
في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع وهو حسبي بان
يقدر المبتدا في المعطوف ايضا مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل
فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره
من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر
مبتدا على مذهب من يجعله مبتدا واما لم يتعرض سيد السند لهذا الاحتمال لانه لا تتم
على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ خلاف
في الاول في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك ان بعد تقدير
المبتدا لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه فذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ
الجملة الاسمية التي خبرها انشائية انشائية كما ان التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى
كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة
نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل يفوت انشاء المدح العام
الذي وضع افعال المدح له بل يصير الاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقول في
حقه نعم الوكيل قوله وايضا يجوز اه يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه
يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان
اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبر الهو اذ يجوز عطف الانشاء على الاخبار
الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع
وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت
الوجه الجمل التي لها محل من الاعراب واقع موقع المفردات لان نسبتها ليست
مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الحاقها في
حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجملة بعضها على البعض كا

بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس فح يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويله بحسبني لانها
جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول ايضا
وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اي رجل جيد فح لا اشكال
في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعا اه اي يدل على ان عطف الانشاء
على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مفعول قالوا قوله
لان هذه الواو من الحكاية اه دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مفعول قالوا
بثبوت الواو بينهما بان يكون القول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل
فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع
ان الواو من الحكاية اي من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل
ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي فانه لا يصح العطف ح اذ يلزم عطف الانشاء
على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقال تقديره
وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا دلالة
للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف لولا
قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد
القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون
بمنزلة المفرد الذي وقع في موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا
بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة انشائية
التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء
من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه لم لا يجوز ان يكون الواو من

ولقرينة ذكره في المعطوف عليه ويجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه

قوله المحلي ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدا اما موخرا النائب المعطوف
عليه فان حسبنا خبر والله مبتدا لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم
لفظية والا فالمبتدا والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر في كلام البلغاء
لقرينة ذكره في المعطوف عليه ويجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه اما
مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير
المبتدا مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح موخرا وعلى هذا يكون من
قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما على تقدير المبتدا في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل
فليس بعيدا لان المبتدا المذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله
اذ لم يذكر فيه اسم مبتدا مقدما على الخبر لان التاويل انما يكون بعيدا اذا لم يكن
قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على
تقديره في المعطوف مقدما في هو حسبي ونعم الوكيل ولا على تقدير التاخير لا يكون
من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر
مبتدا وهذا القدر كاف في قطعية دلالته قوله او لعطفه اه يعني يجوز ان يكون الواو
من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوف على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدا
فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه يكون عطفا على المفرد
والسيد السند يجوز عطف الجملة على المفرد وان كان لها محل من الاعراب على ما صرح
به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار ثم بعد
تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قائله
مقدرا في المعطوف لقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة
الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدا يبطل الاستدلال
واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من

لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني يكون الواو
من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معناه قوله قطعيا
اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو اشرابا فلا لانه لا يمكن للمعترض ان
يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقف لجريانها
في حسبي ونعم الوكيل قوله للحكم معان ثلثة اه يعني قد يطلق الحكم على نفس
النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك
تلك النسبة بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق
الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين
زيد والقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد
الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها
او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين وتعلق الثبوت
او الانتفاء وليسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية اضافة النسبة
العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد يسمى سلبية اضافة
اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر
فان تردد فهو الشك وان اذعن لحصولها او لا حصولها وهو التصديق المسمى
بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان
تصور بان احدهما الاول يحتمل النقيض والثاني تخييل والثالث تصديق فقط لان
المعنى الاول ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل
الوقوع معنى آخر وان قوله بمعنى نسبة امر الى آخر تعلق امر باخر وقوعا كان او لا وقوعا
انكان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر باخر سواء كان
مورد الايجاب او مورد السلب انكانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست

صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح الشرح وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة
فيها ثم ذكر السيد السند الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط
وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة
ليست بواقعة اذعان بان نسبة السلب واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف
الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معاً
فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليه الايجاب والسلب لا النسبة
التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا
بل هو ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك
قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع او اللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية
واما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لا ثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية و
تصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب
في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد ههنا
انما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به سيد السند قدس سره
في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه
التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الاشعري من قدم الحكم والخطاب
بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما او فسر
بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب
اليه القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام

الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل يجمع
اقسام الكلام مع قدمه واما ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب
عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه
بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد
حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشتمل خواص النبي عليه الصلوة والسلام
ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة
فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كانت صفة واحدة
لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد
متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته
وصفاته وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك
وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل
بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل
والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان التخاطب في الازل متعلقا بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم
وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على
تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وهيئ
ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان
المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما يقع به التخاطب
فالحكم هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالف

ويقال اوجبه فوجب فالتمثيل مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين
من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب
اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون
وجوبا والترتب بالفاء انما باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التلويح
قوله وهذا الاخير غير مراد يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين
لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو
كان المراد هنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية
لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان
الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته
من حيث تعلقه بالاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى
علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويختص
باسم علم الشرائع والعلم بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يختص
باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في
ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له
كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كون بعضها من معلوماته والا لم يطابق قوله لما
انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عن ذكر الاحكام الا اليها
فانه يصير معناه ح ان تلك الاحكام لما لم يمكن استفادة الا من جهة الشرع ولم
يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق
بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق
في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما

فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير
المعنى العلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد
فلا يلزم حصر المسائل الكلام في تلك الخطاب على ان بيان الوجوب ونحوه في
الكلام في غاية الندرة وهي في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجبة ومعرفة الله
واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق في غاية السخافة قوله واستدراك قيد الشرعية او لان
اخذ الخطاب المضاف الى الله تعالى في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم
الا ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة
الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد
لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب
هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث
تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم
في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد
والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل
ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من
من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة
جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق السبب بالمسبب بخلاف
المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه
نقل عنه ويؤيده قوله فيما سياتي وهو انما يفيد معرفة الاحكام اه فان المراد
بالعلم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله واما الثاني
اي المراد او يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لا بد
ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع اه والعلم المتعلق

بالثانية او عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة
بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد
يسمى علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارتين
عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة
الحاصلة من تلك الادراكات او ح يكون تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة
انما يحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات وانما قلنا لابد ان يجعل العلمان
عبارة عن المسائل والملكة اذ في حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج
معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالقضايا
الشرعية العملية بمعنى ما الغرض منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات
المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة
عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام
العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام
الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه ووجه الجعل
هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة
بما هي متألفة عنه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب
الامام متعلق بالحكم الذي هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين سواء كان المراد
المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ما يوخذ من الشرع بان لا يخالف
القطعيات بالنسبة الى الفهم الاخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا
خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن التقدم
لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب
اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد واذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيتوقف في المهلكة

في المهلكة كالاطبي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد للحق
واليقين فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر اي ان اريد به
كون الشيء منسوبا الى آخر على اي وجه كانت فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين
ظاهر اذ يجوز ح ان يعتبر المتعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل
من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وبالاعتقاد من تعلق ذي الغاية
بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما ما قاله الفاضل المحشي
من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل في قوله بالاعتقاد
بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق او لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي
هو الادراك فليس بشيء او لا اشتباه في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها
التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية
حصولها انفسها كما حققه السيد السند في حاشية المطالع قوله واما لو اعتبر التعلق
نفس العمل او يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا
لكونه معروضها ايضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي
ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من
حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد
فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية واما قال ما منه الاحكام لان بعض الاحكام
متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة انه واجبة اي الاعتقاد لوجوده وصفاته واجب
فيكون متعلق بكيفية الاعتقاد وهكذا حاصل ما نقل عنه لقوله يعني ان اريد به مطلق
التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى اذ فيه
اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب
اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض اللاحقة

للعمل لا لتصحيحه والاتيان به على وجه الشروع والالم لصح قوله وتعلق عامة الاحكام
الثانية او لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد او الاتيان به على الوجه الشروع
وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية انه تعلقها به من حيث انه
مقيد بهذه الهيئة ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة
والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال الثابتة في الفقه
بل قيد الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية
وانه من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به آه اي
وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد لطرفيه على تقدير ان يكون الحكم
نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفاه او تعلق التصديق
بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك
كيفية النسبة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب
التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية و
هو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات
كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما
بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى
تعلق الاسناد لطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة
لا كل من الطرفين ولا احدهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فح فيه اشارة آه يعني اذا
كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرها
لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان
موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل
كونهما مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له على انهم اذا عبروا عن الحكم

عن الحكم المنبئ بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا
زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي
من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم
الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي تثبت له وتحمل عليه قوله وليس
موضوعه العمل اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار
نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا
منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم
فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوعا لان معنى قوله ليس
موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحاصل انه
يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك
الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان قولهم النية آه قال الفاضل المحشي
النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى تاويل اقول المراد بالعمل
عمل الجوارح والالزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو
الذي يبحث فيه عن كيفية العمل الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في
الفقه وليس كذلك فح لا شك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغي آه جواب
عن قوله ولانهم عدوا آه يعني ان كون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة
اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون
موضوعه العمل ايضا قوله وبالجملة آه ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا
الى الفعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون
والصبي راجع الى فعل الولي قوله هذا من قبيل العطف آه يعني
بلا اعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على

على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في
المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وبالثانية
وقع عند المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدء محذوف
اي والعلم بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي ويسمى
العلم بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله الاحكام الشرعية
النظرية اي ما يكون المقصود منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة العملية التي يكون المقصود
منه العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من
اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبادئة وتكميل الصناعة ولا
ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي ثبت له في الاصول
فيجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن هذا
الجواب الى الالتزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين اي اصول الدين
وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث متغايرة لانها من حيث انها تتعلق
بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث تتعلق بها استنباط
الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام
منها قوله يشير الى ان له مباحث اه اي يشير باضافة الاشهر الى المباحث
الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك القرينة من الشهرة وهذا ظاهر
عند من يقول موضوع الكلام اعني الذات كالموجود مطلقا او ذات الله
وذوات الممكنات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست
في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله
فالوجه صحة تلك الاشارة قوله ان الصفة المطلقة اي غير مقيدة بقيد بعضهم

بقيد بعضهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زاد لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم
الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية
الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست بمثابة
تلك في الشهرة قوله ولذا اه اي ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الوجودية
الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر
ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة
من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ارجاع الكل
الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات
الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان
الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله على ان مباحث الامامة اه على قوله علاوة فان
الصفة المطلقة اه اي ان سلمنا ان الصفة تشتمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من
المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها ان نصب الامام واجب على المسلمين
فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن
ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحاصل ان من مقاصد علم الكلام
قال الشارح في اخر هذا الكتاب مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال
والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مباحث
الامامة ليس بمشهورة مثلها فاندفع ما قاله المحشي فيه ان كون الامامة من الفقهيات
لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله
علاوة هنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قطعا وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات
كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية
العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد لم لم يجعل موضوعه اعم

من الذات ثم جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين من
نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم
كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع
في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب
الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية
متعلقة بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء ان ذلك من الاحكام العملية
ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات
بارزة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل واحد منها الى تعصبات تكاد تفضي الى
رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال
المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه
حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والصفات والنبوة والامامة والمعاد
وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة
والدرج بالنظر الى النظم لكونها من المقاصد فاندفع ما قاله المدقق ان بين كون
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات تدافعا غير خفي كما يدل عليه الحصر
المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة مناقاة اذ هي في الاصل من المسائل
الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا **قوله** الا عند بعض الشيعة
فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله
فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد **قوله** لا في عهد الصحابة والتابعين هذا انما
يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة الفتادي السراجية

الشافعي الشرعية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام **قوله** لما اهملوه لانهم
الواضعون وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان تدوين
الاحكام الشرعية مشتبهاً وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه وحصل الدفع انهم
قد صنفوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين
لقلة الوقائع والاختلافات **قوله** مع ما عطف عليه هو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع
وتمكنهم **قوله** لا اهتمام اي لا اهتمام لغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل
ومثل ورود الحكم ابتداء اذ دلالة فانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر بخلاف
ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة من اول الامر ومثل كون الغرض متعلق
بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل
قوله لا ما يتوهم من عدم الشرف اشارة الى ان الاختصاص اضافي
بالقياس الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس العدم التدوين وجه سوى ما ذكر ابتداء
قوله مع انه من التابعين فيه انه مالك رحمه الله من تبعهم على ما قال في
التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعه كزهري
والانصاري عن مالك رحمه الله **قوله** فانطلقت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث
عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية قال ابو حنيفة رحمه الله
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها **قوله** المعرف ههنا هو المسائل يعني ان العلم
قد يطلق على التصديق وقد يطلق على المسائل نفس المسائل فالمعرف بالتعريف
المشهور علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة
الشارح رحمه الله هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وهو المسائل التي
تقييد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل
بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلة التفصيلية لا المسائل نفسها يعني

افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له
معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة
كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل
صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه ذلك
فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه
فح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى يعني ان النسبة
الجزئية اما عدم ارادة ادراك النسبة فظ واما عدم ارادة خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلا يستدرك قيد العملية
لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام
العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد
بالادلة الادلة السمعية قوله وذلك ان تقول اه اي لك ان تقول في
الجواب عن السؤال المذكور المراد بما في قوله ما يفيد علم الاحكام الكلية مثل
الصلوة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام الجزئية
المخصوصة لشخص دون شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافته
المعرفة اليها فانها تستعمل في الجزئيات فالمعنى هو العلم
بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحته ومطابقته
لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه
لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعده من قوله معرفة الادلة اجمالا اه كما لا يخفى اقول
سياتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا تكرره لبقي فيه اشكال
وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق
ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها كانت

تلك الاحكام الجزئية ماخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله
عن ادلتها حالا عن ضمير تفيد فالمعنى هو العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة
الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها
التفصيلية فقهها فلا اشكال يعني شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن
الفساد لكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية
في التعريف فتدبر قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف اه بان يقال العلم
بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه
به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته وآلة افادة الاعتبار
الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمالية
فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به محله عن
القوة الى الفعل ويليق به وتحصل افادة قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع
اللياقة قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها
في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى وفيه
ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها
في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها
فيها لحصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف
نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد
علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات
ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى كلامه وفيه ما مر في
التوجيه الثاني قوله وما جعل المعرف اه اي جعل المعرف لقوله ما يفيد معرفة الاحكام
ملكة استنباط المسائل من ادلتها واستحضارها بما لا تجشم كسب جديد فان العلم

كما تطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك تطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح
به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة ارجح فمما يأباه قوله تدوين العلم
وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا
بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الاول
والثاني فيلائم السياق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت
علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال
في شرح التلخيص في بيان قوله وحصر في ثمانية ابواب ان ظاهر هذا الكلام يقتضي
ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز ان يعد
تدوين المعلومات التي يحصل بممارستها علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد
تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته
انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة
لزوم فقاهة المقلد اه فان المقلد اي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له
العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه
هو المجتهد قال الشارح في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه ان كان
المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول علم المقلد اذا عرف بعض الاحكام من الادلة
التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد
يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال السيد المحققين في حاشيته
فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها انتهى فاندفع ما قال الفاضل المحشي
وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها
التفصيلية واما التقليد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على
ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما

بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد يرد
على الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة
لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك الاحكام
الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس
بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة
بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه
العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة
الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد
ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم
يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده
قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع
على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل عليه قطعا
ولكثرة الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل
بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل
ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع
عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف
يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا
مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد
الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علمه لعدم انعقاد
الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب

الاول اذ ليس المعنى سيمه المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام من الادلة
الظنية بالفقه ولا خفاء فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام
من الامارات وان كان المطالع مجتهدا الا ترى انه لو ادى راية فى الزمان
الثانى الى خلاف ما ادى اليه راية اولا ثم طالع المسئلة التى ادى اليه راية
اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكم بخلاف التصديق المجتهد
بحكم فانه يفيد اليقين به من امارة ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رايه
الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله دايما على ما فى
الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين
من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى فى الجواب
الاول كما لا يخفى انتهى وما ذكرنا من وجه عدم تاتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع
ما قيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والادلة
سواء لا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام
سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو التصديق المجتهد بالحكم من الدليل
فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق وهكذا
المباحث زيادة تفصيل ان اردت استيفائها فعليك بحاشية السيد
الشريف على شرح المختصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه **قوله**
غاية ما يقال آه جواب من الايراد السابق بقوله لكن يرد آه وحاصله انا لا نم ان
المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد
ما دام مقلدا **قوله** والتوفيق بين الاجماعين آه يعنى ان بين الاجماعين تنافيا
لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم النقل الغير المجتهد العالم
تلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هى المسائل

المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهته غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما
ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم
بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثانى ما لا يمكن حصوله وهو العلم
اليقين بالاحكام من الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون
فقيها **قوله** بلا حظة الحيثية آه فان قيد الحيثية ماخوذة فى تعريف الامور التى تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشيخ
فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز **قوله** فانه بالحدس يعنى ان علم جبرئيل والرسول
بالمسائل عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية كالفعل ام لم يخرج بهذا القيد
علم الله تعالى بالمسائل الفقهية ملكة لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث **قوله**
للرسول علم اجتهادى آه هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول
فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال
بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطاء
والسهو ومنعه آخرون فقالوا بانهم معصومون عن الخطاء والسهو فى الاجتهاد
وهذا فى امور الدين واما فى امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو **قوله** تعريف الاحكام آه
يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى حينئذ هو العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق
الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول عليه السلام لان علمه بطريق الاستدلال
فى بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الحاصلة له يعنى ان يكون علمه بجميع الاحكام
الحاصلة حاصلا بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل
تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك مع ثبوت لا ادرى
فى حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة **قوله** فقيه مثل
ما مر من الكلام آه اى من السؤال والاجوبة السابقة فى قوله بالفقه معرفة الاحكام

اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فنقول قوله اجمالا تميز عن نسبة
المعرفة الى الاحوال اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال بان يكون في ضمن القواعد
الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة حال كونها
مجملة غير منوط بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي نيطت بالاحكام
اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس معنى معرفة
احوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه
ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق
الاجمال او احوال الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله
اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا او زكوا وقوله في افادتها
الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم
بكونها قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية وغير ذلك
والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما بنفسها كقولنا الكتاب يثبت
الحكم واما بنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او بنوع
عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية
يسمى باصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول
الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية
مثبتة لها في ذلك العلم اذ التقرير هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا
على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا
عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا بما يفيدها ويمكن ا
الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف
هنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي يفيد معرفة الاحوال الادلة الاجمالية

الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي
والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية
هذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال
الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال
الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب
ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك
للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية
المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي في ضمن
القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بمعرفة
ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراد با
المسائل المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية نفس الترتيب والتدوين باي
قوله وقس عليه قوله معرفة العقائد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من
ان الكلام هو نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية عن
ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرفة هنا المسائل والمعنى
سموا المسائل المدللة التي يفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها بالكلام
ولا شك في صحة الافادة فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له المعرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري
كاف في صحة الافادة قال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري
هنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله
مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبي صادق
وغير ذلك فلا يتصور منها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد

الجزئية اقول قد يقال ما ذكر من تفرع القواعد والقواعد الى مبادي العالم عالم وقدير و واحد
ويؤيده قول المص والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحي العليم اه فاعلم بهذه القواعد
الكلية ليفيد العلم بالعقائد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد
وقادر بناء على انه مبدء له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب
التصديق به وهذه القاعدة ليفيد العلم بان محمدا عليه الصلوة والسلام يجب التصديق به
فقس على ذلك وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق بحيث تأويله بان الله ارسله
بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع
العلم هذا والحق ان ما يقال تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سميعا
وبصيرا او متكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل
مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح
مختصر الاصول في تعريف بحث اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد
لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور
الا بوجه كلي فيكون قضاياه كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما
نحن فيه لانه لا تتفرع عقائد جزئية مستفادة منها قوله عدّ في المواقف اه وجه السيد السند
بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علما نافعا في علومنا
سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق
مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا
فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير وجها موجها
للتسمية باسم بان يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما يسمى فلذا جمعهما
الش وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبار اه لانه لو لم يعتبر ايراث
القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في النافعية وان

وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد
العلوم فان الكلام باعتبار المبادي والمنطق باعتبار بالعرض منها ليس مختصا بالكلام
بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعها بطريق الخدمة والاستمداد منهما
ايضا باعتبار بالعرض المبادي فهما اولى بهذه التسمية قوله لضاع اما قيد الاول اه
يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب اه او
ضاع ذكر التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص به اه لانه ان كان سبب اطلاق لفظ
الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر القيد الاول ضائعا لا حاجة
اليه ولظهوره تركه المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام
لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى
يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا المجموع
قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان الظ
لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص بخلاف
ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه اذ يصير
المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام
ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام تمييزا له عما عداه فقول الش ثم خص به اه على هذا كانه جواب سؤال يقال
ما ذكرت انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا
بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا
فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا التعليل بمعنى الفعل الذي في حرف التفسير
انتهى هذه الحاشية منوط على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه تعليل للفعل المستفاد من
حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اذ لو لم يقيده اه والمحشي المدقق

جعلها منوطة على قوله او لا شركة له اه فقال اي في الاطلاق بالاطلاق اولا
او لا شركة ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال
تسمية الغير اه جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار
كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه لا يجوز ان يكون
لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم بغير هذا الوجه فاجاب بان هذا
الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان
يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض
في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه
وهو انما يصح لو قدر اولا قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم اه جواب لسوال كانه
قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما
مع ان الظ ذلك فاجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع
اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد
ذكر كلامهم اولى بخلاف المتاخرين فانهم تبعوا لهم في ذلك التسمية قوله
اي الواسطة بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم اي الاعمال الايمان بالجوارح
وترك المنهيات جزءا من حقيقة الايمان والكفر عين التكذيب فمرتكب
الكبيرة ليس بمومن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا
ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم ومعنى
الفسق قوله لا بين الجنة والنار رد لما وقع في كلام البعض [illegible] عبارتهم
من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس
بمومن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات
المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا الا

ليكون مقرا للفاسق كما هو الظ من العبارة لان الفاسق عندهم مخلد في النار ان مات
بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة
بين الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم
لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق
او الفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى يحكم الله باثبات [illegible] مقصود المحشي ليس
الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما توهم ذلك البعض قوله
وقال بعض السلف اه الواو للحال اي والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت
الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات
وجعلها سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى
وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل
فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم بما يشاء قوله زمان فترة من الرسل
اي زمان انقطاع النبي عليه السلام وعدم وصول دعوتهم اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم
على المامور به والمنهي عنه وقال المعتزلة انهم معاقبون بترك الواجبات لان العقل
كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا قوله الكافر منصرف الى الكافر المجاهر اه وحاصله ان الحسن رضي الله
عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة
بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزاله عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين
لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم
لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن رضي الله عنه بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة
ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الاتي لاثباتها حيث قال
ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والحسن [illegible]

مومنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا
المختلف فيه فاثبته في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض
المتاخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن
الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي نسميه بالايمان الكامل ونفيه
عن الفاسق فيجب لا يكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان
والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن على
انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل
الذي عد العمل جزءا منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه
من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب
يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه باجابة النبي صلى الله عليه وسلم فان من اعتقد
من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في هذا الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقده
فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب
على ما نقل في البداية **قوله** يعني لو نهاداري ثواب وعقاب يعني اضافة الدار الى كل
من الثواب والعقاب بمعنى اللام والاصل في اللام الاختصاص فيفيد انهما
موضوعان للثواب والعقاب وهو نافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما **قوله**
ولو سلم اه اي ولو سلم ان معنى لو نهاداري ثواب وعقاب ان كل من
يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون
بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما
عندنا فهو ترتب عادي فيجوز عند العقل ان يثاب بلا عمل وان يعاقب
بلا معصية على ما سيجيء تفصيله **قوله** فالمراد بقوله فادخلت اه لان الدخول بدون الثواب
متحقق عندهم في الصغار **قوله** كما يدل عليه السياق من وجوب ثواب المطيع

المطيع وعقاب العاصي **قوله** ونسبة الدخول الى نفسه اي الى نفس الصغير
اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله ادخاله **قوله** ونفس عليه
فدخلت النار اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيها والتفرع على الكفر
والعصيان ولذا انسبه الى نفس ذلك الصغير اي دخلت دخولا باختياره
قوله ذهب معتزلة البصرة اه المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام
على نفسه في تبكيت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب
ان يتحقق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان
مقصد الاشعري ابطال مذهب معتزلة البصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره
ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لاظهار العناد
وطلب البيان **قوله** قالوا تركه بخلا وسفه لان علم الله بما هو انفع للعبد في
دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما
كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقول تركه بخل وجهل **قوله** فاوجب اه اي اوجب
الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم من نفعه في دينه **قوله** فلزمه ما لزمه اي
لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معنيا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب
على الله على حسب علمه في حقه ان لا يكلفه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال بعض
الافاضل في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح واجب
على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله ابقى الاخ
الكافر موجبه لكفر ابويه واخيه بكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا
الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم
فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول
بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص اخر ظلم

في حقه يجب تنزيهه تعالى عنه نعم تم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق بالحكمة
فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل قبيح وقيل الاولى في دفعه بان الجبائي لا يقول
بان الابقاء والايصال النفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف
والتمكين والاقتدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق
العاصي انتهى ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله عند معتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح
فكان المجيب خلط احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى امورا
على اصولهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة و
يبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب
على المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي بعض معتزلة البصرة لم يعتبر جانب علم الله
بل قالوا يجب على الله ان يعرضه للثواب والدخول الى المنزلتين وان علم انه يكفر عند
كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب
والتكليف وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله فيه على ما قالوا
لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن صغر العام التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات
كافرا ولم يصل اليه دعوة النبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت التعريض
الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله
وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد
الى الطاعات نعم يرد عليه من مات مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما تقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام
العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان انفع للعباد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن
فح لم يرد عليهم شيء مما ذكر بالكمال نفي قوله ابو منصور الماتريدي هو منسوب الى اصحاب العياض تلميذ الى بكر
الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة الكوفي كذا في شرح المقاصد قوله
مسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة الايمان المقلد على ما يجيء قوله النظر

النظر ان المقول مجموع ما في الكتاب اي النظر ان يكون مقول مجموع ما في الكتاب بيان ان الغرض
لا يدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في هذا الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان يكون
مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول
القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام من اسباب
المعرفة عند اهل الحق بالى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون
مقول القول لانه حال اي قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام له جملة اسمية وقعت
حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم ثابتة والحال انه ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيد له فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل
الحلبي اجاب عن الايراد بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله و
الالهام اه للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو
محل للتاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام اه مقصودا بالنقل وليس كذلك
فانه انما ذكر لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء ان شاء الله تعالى
قوله ويحتمل ان يكون اي على تقدير ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء
يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر
مع ان غيرهم ايضا شاركهم في هذه المسئلة الاعتداد بهم والاشارة
الى ان غيرهم بمنزلة العدم قوله قد يفتح الباء اه اي تفتح الباء رعاية لكون المعتبر في
الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي
الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها
يصدق على الصادق ايضا اذ الصادق يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة
بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة

لنفسه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجي قوله للنسـ
لا يلايمه قوله اه فان قوله واما الصدق يدل على ان لا فرق بين الحق والصدق
الا بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله قد
يفرق يدل على انه ليس الفرق بينهما مبنيا بهذا الاعتبار السابق فلو كان
البا في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المباين بقوله وقد يفرق اه
اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق
عليه تامل قوله ليشير اه الاشارة مستفاد من الشيوع والخصوصية
فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء
على ان كل قيد وقع في الاثبات او النفي يكون مقصودا للمتكلم منه كما
صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله
هو المنظور فيه اولا اه تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الكلم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع
الحق لان المنظور اولا اه يعني ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار
للكلم اعني كونه مطابقا بفتح البا هو الواقع فان الكلم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع
واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الكلم والواقع متصف بالحق بالمعنى
اللغوي اعني الثابت من حق يحق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي
هو صفة الواقع وسمي به كون الكلم مطابقا فتسميته للشي بوصف ما هو منظور
في حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والكلم به فللحق معان ثلثة
احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كونه مطابقا والثالث الصفة المشبهة
الماخوذة من هذا المعنى الذي يوصف به الكلم بالمواطاة بان يقال الكلم حق وانما قيد
بقوله اولا لان الكلم ايضا منظور من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا
لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى

مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك منظور اليه
ثانيا وكذا الواقع منظور فيه في هذا الاعتبار لكن ثانيا اي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة
على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة
مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين
اما بالثبوت او الانتفاء مع قطع النظر عن حصوله في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة
ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع
والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها
موجودة في الخارج فلا يرد ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله
واما المنظور اه يعني انما سمي كون الكلم مطابقا بكسر البا للواقع بالصدق لان الملحوظ في
هذه الاعتبار اولا هو الكلم فانه انما يصير الكلم مطابقا اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الكلم الواقع والكلم المتصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الاخبار عن
الشي على ما هو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشي بوصف
ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الكلم مطابقا بفتحها
بالصدق وكون الكلم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشي بوصف ما هو منظور فيه ثانيا
اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه
ثانيا لقربه منه والسابقة الى الفهم اولا من وصف المنظور ثانيا قوله وهو الاخبار اه قال
الفاضل المحشي وفيه نظر لان الاخبار صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق
الذي هو صفة للكلم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الاخبار مصدرا مبنيا للفاعل اي
الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشي مخبرا عنه
على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الكلم او يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار
المتكلم عن الشي على ما هو عليه يستلزم كون الشي بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما

فلا شك في كونه صفة الكلام او يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار
المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه
كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية المطول
وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الكلام باي معنى كان بالاخبار عن الشيء
على ما كان عليه محل كلام انتهى يحتمل ان يكون المراد به ما مر في كلام الفاضل المحشي
وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الاخبار المذكور صفة للحكم
انما يصح لو كان كل حكم ما يطابق نفس الامر ومدلول كل كلام ما هو نفس الامر اذ لا يصح
ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في
وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف
بعضها به وان مدلول الكلام في نفس الامر الصدق والكذب احتمال عقلي بناء
على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية لنفي الكلام في ان كون الاخبار المذكور
معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة
قوله وهذا اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما
ذكره في الحق على ان التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية قوله فان المفهوم اه
دفع لما قيل ان الحقية صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها
بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع
لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقية المتعلق بالحكم صفة الحكم
الا ترى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة
الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب
جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق

كما يشتق من الحقية يقال حكم حق قوله كذا افاده الشارح اه حيث قال في
شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض
عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي
هي صفة اللفظ ثم اجاب بالالتزام بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان
كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ
صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مصدر يصح ان يشتق
منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى من اللفظ او انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها
منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى قوله ولبعض الافاضل اه
اراد به السيد السند حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون
فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان
يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة
صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان القصد تعريفها بما هو صفة اللفظ اعني كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى او دلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ يفهم منه المعنى
دلالة واضحة لا اشتباه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
قوله فالمعنى اه يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح
على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور
دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور
اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم الخارجي في الصفة اذ لو ليس المراد بكونه منظورا اولا الا انه

فيه او لانه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في
حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا لنفس الامر هو الواقع لانه الفاعل الصحيح لهذا سواء
ذكر بعده ما او موخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير ايضا قوله لا يقال هذا صادق آه يعني
ان الظاهر ان يكون الباء في قوله بانه للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى ان الامر الذي
بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على علة الفاعلية لان الانسان
مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة
ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون متمايزا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في
المعدومات فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله لانا نقول
الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك
اما ان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء ستتبعها استتباع الضوء
للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قاله الاشراقيون وغيرهم
القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب
على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منه الوجود ويصفها به
مثلا ماهية زيد تستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا
اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء
المخصوص وليس هناك ضوء مستقر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا
بالوجود ولكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس
واما ان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من
حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشاؤون وغيرهم القائلون
بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج
ووجودها فيه بمعنى ان يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية في اثره باعتبار

باعتبار الوجود لا من حيث هي هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها
تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود
في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود قوله لا ما به الشيء آه يعني ليس اثر الفاعل
كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون
الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى
يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها
فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا
وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة به اذ لا يعقل عمته على ما يشهد
به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهية مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي
مر من اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال
بعض الفضلاء ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات
غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى
ان الماهية مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح
محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرنا فعليك الرجوع الى الشرح
المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء
للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال آه اي كثير من التعريف ما به الموجود
موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله قلت بعد التسليم آه يعني لا نم
اولا ان الشيء هنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
ولو مجازا او ان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على
الحقيقة والاحتراز عن المجاز والكناية مشهور يجب الاستعمال ففرق
بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية

فان المعنى على الامر الذي بسببه الشي الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل
ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشي الموجود هو ذلك الشي الموجود الممتاز عن جميع
ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هذا الموجود الممتاز
بل تاثيره اما في نفسه او في اتصافه على ما حقق فان قيل لا تغاير بين الشي وماهيته حتى
يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود ان لا يحتاج الشي
في كونه ذلك الشي الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر جوهر بنفسه اذ لا مغايرة بين الشي
ونفسه حتى يتصور القيام بينهما **قوله** وبه يظهر اي بما ذكرنا في بيان الفرق بين ان الماهية
ما به الشي ذلك الشي **قوله** وقد يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول اليه لان
ضمير الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي بسببه
الشي ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر
فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم ما به لا يعلل ثبوته للذات
قوله فلا يتوهم الاشكال اه اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المفعول ذلك الفاعل
لعدم الحمل بالمواطاة بينهما **قوله** لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرض كما قال لظاهر التعريف
لان مآل التعريف على ما بيناه ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرض
ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير
ذلك العرض يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثل الانسان
في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن لعل الاختصاص بالذاتي
بمعنى الخروج طارد الطاف الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق
لان ثبوته غير معلل بشي اما الغير فظاهر واما نفس الذات فلتقدمه عليها فالفاعل
الاليق من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي بالمناسبة ولعل الشيخ لم يتعرض لهذا
النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشـ

قول الشـ بخلاف الضاحك اه فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر المقصود ولو بدنا ان
ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور
العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية
بالعوارض فيما اذا عرض الشي لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه
بين الكل والجزء فتدبر **قوله** وجعل هو هو اه رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد
والبار في به متعلق بالاتحاد والمفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى
ما به يتحد الشي في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على
العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد
في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين
وجها في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز
عنه في التعريفات فلا يترتب عليه مع ان الوجه الصحيح هو ان الباء للسببية
والضميرين للشي كما هو متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير
ان يكون الماهية للحد اذ الصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك **قوله**
هذا اي خذ هذا او هذا كما ذكر **قوله** لكان اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم **قوله**
اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشـ من انه يلزم ان يكون الذاتيات العامة
من العوارض لانه يمكن تصور الشي بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع
ان ليس المراد بالتصور في قوله ما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا او التصور بالوجه
فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى انه يمكن تصور الشي بالكنه بدون
خصوص العوارض وتصور الشي بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل
المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواه فينبغي ان يخرج اجزاء
الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه لم يخرج الا بتقدير ارادة التصور

بالتبع يعني الاجزاء ولاحظه فيها القول بتقديم السهو من قوله بخلاف او بيان مغايرة الماهية
لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات لما كان يعرض بنفسها كالمفهوم
والكلي فكان يحتمل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية
لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به الشيء هو هو الماهية ولذا
ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة و
المفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما التصور
بالوجه آه بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي
بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا كما يمكن
تصوره بدون العرضي قوله قيل يستفاد آه يعني يستفاد من التفريع قوله فانه
من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء
بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة
بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ
يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها
بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا ولا يخفى انه
كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي
جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل بلا فائدة اذ يكفي ان
يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم
الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على
تعريفيهما ودفعه مناوح لكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين
ثم قوله وجوابه آه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لاجل
مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير التسليم

وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف
اي بحيث تصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد
حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا
مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ولو سلم
ما قال في شرح المطالع للذاتي خواص ثلثة الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية
على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية
يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره وتمتنع التصديق
بثبوته لها اذ هاتان الخاصتان مطلقتين لان الاولى يشتمل اللوازم
البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير التسليم الاستفادة
بطريق التعريف نقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء
بدون الذاتي انه كما يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه
سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات او لا بان يكون
ملحوظا تبعا اذ ليس التصور ذلك الشيء بالكنه الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه
اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار
بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون
ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار و
القصد واللازم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى لازم
لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن دفعة فلا يصدق
تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح السيد الشريف في حاشية شرح المطالع
بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصور الشيء الا مع تصوره مع
التصديق بثبوته لها مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار

ولا يلغى فيه انظار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت
الذاتي لها ضرورة انه تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لا استلزام
تصورها لتصوره بدو يرشدك اليه عبارته قوله على ما نص عليه في حواشي شرح
المطالع قال السيد الشريف في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم
تصور الملزوم التفصيلي فربما تطرء على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللوازم
ملاستغراقه فيه اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال
استلزم تصوره على هذا الوجه لتصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث
نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه قوله والقائل بان تصور اللازم اه جواب
ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن
تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة
ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته فيكون تصور الشيء عين تصور
ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير
زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع
له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمانا التصورين
متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه
في زمان التصور فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة لنقل عنه
لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز تخلفه
مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى الملزوم من
المعد والمعلول مما لا يخفى والذاتي لو الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء
آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي
معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك

عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل
ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان تمسك بامتناع توجه النفس في
زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في التصور الذاتي كذلك ايضا تأمل والاولى
في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم
امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته
مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو غلط لان المعد يمتنع اجتماعه
مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور
اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله
مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة
فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك
السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح الرسالة الشمسية فهو
لا يفيد اذ ح يجوز اجتماعهما فيرد النقض على تقدير الاجتماع وبهذا البحث مندفع
في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل
معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم و
تعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث
الاضافة ومنع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله
والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم
معدا او ذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز
ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام
بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل
الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها

او لا يتوقف شيء منهما على الاخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير
ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر في
العلة والمعلول او بين معلولي علة واحدة فعلى التقدير ان يكون الملزوم علة يجب ان
يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخر يكون
زمان تصور اللازم هو تصور الملزوم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان
اعتراض المحقق المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري
في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في
توجيه المنع المذكور ووجه التامل ان وجود الماهية ليس الا وجودات الاجزاء
فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال
والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم
مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى
الخ وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده
كان المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور و
هو انفكاك الملزوم من اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية
فرض الاشتراك ممكن والكاين المفروض محال بخلاف الجزئي
فان الفرض والمفروض فيه محال والتفصيل ذلك في حواشي السيد
السند قدس على شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا في
هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير
زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة
الخارج من الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك
بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب في هذا اشارة الى دفع

الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك المنافي
للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان فتامل قوله وقيل
ايضا آه اعتراض ثان على قوله ما يمكن آه يعني ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور
الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود
والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي وهو محال اذ العارض لا يفيد
معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان
بدون العرضي وتصوره لا بدونه اعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنهه
بالعرضي جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصوره كنهه بدونه ضروريا هف
وان اريد به الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين فهذا المعنى
حاصل في الذاتي ايضا آه كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه
واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان
تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه
لما لم يقيد الامكان بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب
والممتنع قوله وجوابه آه يعني لا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع
جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال
بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين
في كونه ما يمكن آه تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه
لا به اذ التقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه متقارنا بالغير
العرضي وتصوره معه ليسا ضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور
الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول وهذا الجواب
انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالتقابل

بدونه هو قولنا به لامعه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم قوله يعتبر
الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان
بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية لنسبة التصور
الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي وبه ليس ضروريين
يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي واما لو اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات
التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني
ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه
لان الامكان راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل منه وتوضيحه
ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان
الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية لنسبة البياض
اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون
بدون العرضي لا كيفية لنسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل
عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفه انتهى كلامه
وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد في عبارة الشارح تكلف يأبى
منه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون
تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض لا يخفى ركاكته اقول ويستفاد
منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا
يخرج جواب آخر لا منع من السابق اعني صدق توقف الذاتي على اللوازم
البينة بالمعنى الاخص وهو ان تصور الملزوم بدون اللوازم ممكن لكن المقصود بحال
بخلاف الذاتي فان المقصود بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته
فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم متجوز تصوره

تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل منه قوله
على ان التصور آه اي ان سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية للنسبة
فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا لحصوله غير ممتنع
او يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية المعروض يلزم من العلم به العلم بنفسه
كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم
بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض قوله ويمكن اختيار آه جواب عن الاعتراض
باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الا سلم الا سبق الى الفهم يعني انا نختار
ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام
لكن لا مطلقا حتى يرد انه يتحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى
قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي
يكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري
وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان
يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني ان التصور به ليس بضروري
نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصلة فيه كما لا يخفى هذا ليس بمعتبر في العرضي قوله
فقد اطلقها على الماهية آه لكن المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة
بشرط التشخص كما هو الظاهر وهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم ولكن
المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد السند قدس سره
والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت
عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله اورد والفاء آه يعني
اورد الفاء في قوله فالكلام ثبوت آه ايذانا بان هذا السؤال ناش عما سبق واما الفاء
في قوله فالتسلسل فهو دال على تفرعه وروده على ما قبله سواء كان منشأه ولا

اولا على ما هو طريق سائر الاسولة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاظ الشيء
لتاكيد لمباينات الشيء قوله مجموع امور ثلثة احدها التعريف الحقيقة ما به الشيء هو هو و
ثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه اصير المعنى الى امور
التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في اللغوية بعد الحكم لان
عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما فكانه قيل الامور الثابت ثابت او حقائق
الاشياء ثبتت لانفس تلك الاشياء موجودها موجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه
ذكرنا ان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الكلام اذ المعنى ماهيات الجزئيات
الموجودة في الخارج موجودة وكيف لا ووجود الكلي الطبيعي بين العقلاء اذ ليس المراد
بالحقيقة هنا الماهية الكلية مفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح
اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا
الخلاف بالفلسفة ولا فائدة في تصدير الكتاب بها اذ الاستدلال لوجود
المحدثات لا يتوقف عليها بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها
بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء
المخصوصة موجودة ثابتة تابعة لاعتقادنا وادراكنا وهذا احسن ذلك
وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به
الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني
في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية
واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون
الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها
موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل
الجلبي جوابا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة اي تعريفها بالماهية

بالماهية باعتبار التحقق والوجود فليس بشيء اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية
الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ
مستدركا اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة للامور الموجودة ولذا عبر الشيخ
عن هذا المعنى بعد ما قال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام فتوجه الاعتراض
على ذلك التعريف لاجله واما ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشيء بمعنى الموجود
في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا
فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة
وماهيات الاشياء موجودة لان التقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العارض او
الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله وكون الشيء بمعنى الموجود قال بعض
الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق
والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الكلم اقول يعني قوله الشيء عندنا
الموجود ان معناه الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه يطلق
على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود
لما نجده شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم
مجازا اما ذكره ابو الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم
فهو بعينه مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف فانه في المقصد السادس
فيما يجري الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا
بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية آه بيان لكون
المراد مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر
لم يندفع السؤال مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعلومات اذ المعلومات

فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي التي موجودة اوفرد الثبوت بمعنى
سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي لها الوجود واثبات بمعنى
مشهور لم يلزم لغوية الكلية ان المثال السوال هو المجموع الامور الثلثة
ما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين الورود والمثال والمختير الورود
ليس لشيء منها ه تلك التدبر والمطابقة للظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك قوله
فلا يحتاج يعني ان رب التعقيل وتلك الاحتياج باعتبار تلك المتناجين اعني اصحاب
الاذهان القاصرة قوله كما في نقل آه فان المعنى ان ما نعتقده ولنسميه
بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في
نفس الامر موجود فيه قوله والحاصل يعني ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب
الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان القضايا
ذات الموضوع او صفته بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس
بل هي الحقيقة اللغوية العرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح
الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة وقال السيد
السند قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان لا يخالف
اهل العربية ادهم لعبد ربيان عنوانات القضايا بحسب العرف واللغة
ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة
الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت
على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف
قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة
الى جميع الاذهان لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف الغير المذكور
بمعنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر

من المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا المعنى قوله في الحاشية الاتية هذا ناظر
الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل ابو النجم آه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما
ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور
فيما بينهم كذلك اخذ ظ في شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما
بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذه في شعري شعري
على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من
البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل
لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله ليس مثل المثال الذي ذكره السائل
اذ لا فرق بين الامور الثابتة وبين الثابت كما نقل عنه قوله اذ هذا اعتبره آه
يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذ الموضوع والمحمول
بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك
بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده
بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب
يكون مفهومه بحسب اللغة والعرف ثبوت الب للج بالفعل بحسب نفس الامر
كما هو الظاهر بحسب الشيخ وفهمه المتاخرون او بالفعل بحسب فرض العقل
على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان
مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين
عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني
بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني
كذلك وليس قولنا من ذلك القبيل قوله ولك ان تقول آه اي لك
ان تقول في توجيهه ربما يحتاج ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلا يحتاج في

في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك
البيان ليس لطريق التاديل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة المعنى المراد
منه وتبادره لكونه معناً حقيقياً بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل و
الصرف عن الظاهر لعدم شهرة معنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته
فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والسابق ان السابق كان
ناظراً الى كلمة التمثيل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان
معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال
فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل ابو النجم وشعري
شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادته ظهور الافادة
في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل
الجلبي انه ان اراد ان حقائق الاشياء مستعملة في الموضوع له وليس
بمجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد وان كان مجازياً
لكنه لشهرته صار كالحقيقة في افهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة
فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس بشيء لان المعنى المراد منه
حقيقي عرفي لا مجازي على ما قالوا لان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد
الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد **قوله** وبالمعنى
لا يحصل بحمل آه دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل
لان الشعر المقيد بالآن والمعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة لبعض
من اشعاره فلو حمل اضافة شعري للعهد ويكون المراد ان بعض
شعري المعهود هو شعري الآن كبعض شعري المعهود هو المقيد
بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من غير

من معنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهد هو ارادة
بعض الاشعار المعين واما ملاحظة القيد لكونه الآن وفيما مضى او موصوفاً
بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن الظاهر
وكم من فرق آه اي كم من فرق بين شعري الآن لشعري فيما مضى
او هو المعروف بالبلاغة لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور
بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً او تقديراً
او علمياً والكل منتف هنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض
الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض
الاشعار المعينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد
ليس مقصوراً على الشخص فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي
وهو الشعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد
بعض الاشعار سواء كان معيناً بالنوع او بالشخص الا ان تعينه
باعتبار كونه فيما مضى او موصوفاً بالبلاغة فمما لا دلالة عليه لها **قوله** والمشهور آه
يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا
الكلام مفيد بل يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض
الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيداً للافادة فان السائل لما انكر الافادة
اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيداً بخلاف التوجيهين السابقين فان
في ذكره تبيان ظهور الافادة على ما مر **قوله** ويرد عليه ان شعري آه يعني يرد
على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضاً قد يحتاج الى التاويل وتقدير اذ لا اثبات ان
شعري كشعري الآن فيما مضى او الشعر المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصاً

بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى
التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون ومثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم اه مبنيا على
وجه لم يذكره في الكتاب فمما لا يرضيه من له ادنى دربة بالاساليب كذا قيل
ومن هنا ظهر ركاكة ما قال بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان
بالدليل فيكون تاكيدا لا افادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم اه لنفي التوجيه المشهور في
اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم
جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فانقيل فالحكم اه وحاصله ان المراد
بالحقيقة ما به الشيء هو هو وهو الشيء باعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي يصح
ان يعلم ويخبر عنه ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد
شيء مما ذكره الفاضل الچلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق
الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق
اليها ولقول ان اللغوية وعدم افادته باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء
الموجود او الاعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا
مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود
وليس كذلك على ما عرفت سابقا فباندفع من الاعتراضين عليه بان الفاسد على الفاسد
فالمعنى الحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة لا يصح ان من تلك الامور
المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك فالمراد
بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتامل قوله والتصديق

والتصديق اي التصديق بثبوتها في انفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها
ولا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها
لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء قوله
فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق انواع
العلم من التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق
الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف
جميع الانواع فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل
الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق
هو استيفاء الافراد الجنس وافراد الجنس اولا هي الانواع قوله بمعونة المقام يعني
انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهم
لا يحصل بحمل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت الجنس العلم ضرورة انهم معترفون
بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا التصور والاهم اعني التصديق
بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يحمل
بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق
ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد
لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن استغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم
كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى قوله ثم ان
الاستدلال اه يعني ان الاستدلال على الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة ونحوها
ونحوها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة
كما سيجيء في اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله
والعلم بها وجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات

قوله فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق متحقق

فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجوه الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين
الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم
بها الا التصور والتصديق بها باحوالها فلا حاجة الى التقدير الثاني ظن كفاية العلم
بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما يجي
اقول ويمكن توجيه الكلام من تقدير الثبوت بحيث لا يرد عليه غلط الثاني
بان المراد ثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم
بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا
قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والتانيث باعتبار
المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابت المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت
الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى في التانيث
محل الدهشة قوله لانه غير مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيه اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة
الى العلم التفصيلي بها قوله وان اريد اجمالا اه اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي
بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم ممنوع فان قولنا حقائق الاشيا
ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو علم اجمالي مع انه قد سبق ان المراد
بالحقائق ما نعتقده حقائق الاشيا والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في
العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن نقيد العلم اه يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول
انه مضر لان العلم في قوله العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد
بالكنه وذلك لانه على تقدير عدم تقدير الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصوري لانه
المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوال ومع ذلك لا بد ان القيد

بتقييد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة
ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت اذ
لو لم يقدر لكان المراد العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن
ان يكون بالكنه والفاضل الچلبي فهم ان مقصود المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير
ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصوري والثاني
علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه
ولا يخفى ان ما ذكره بعيد من المقصود بمراحل والفاضل المحشي في قوله نحن نقيد
العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل
عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه ابعد من ذلك قوله لانا نقول لا دليل اه اي لا دليل
على تقييد العلم بالكنه واما الرد على اللاادرية فهو حاصل بدونه بان يكون المراد
العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق اي تصورها بالكنه
او بالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح اه يعني ان تعميم الشارح العلم في قوله والعلم
بها بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من تصورها والتصديق
بها باحوالها ينافي ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد
بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها شاملا للتصديق بها باحوالها كما مر
وقول الشارح يدل على شمولها التصور والتصديق قوله ولو سلم البطلان اه
يعني لو سلم ان المراد العلم بالكنه لكن لا يلزم من البطلان عند التقييد اي العلم
بالكنه وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد
بها العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها باحوالها فعلم
الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك
القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انه لم يتحقق تقسيم العلم

على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم من بطلان
التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران
اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الاخر بل عين احدهما عدم الاخر فلا يستلزم
عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي المدقق فيه انه على تقدير
تسليم القيد يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقيق التقييد على
ذلك التقدير ولم يجوز ان يكون بطلان ذلك التقييد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ
لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك القيد على ذلك التقدير
فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر
قوله وقد يقال الخ ثبوت الكل الخ وحاصله ايراد النقض على ما قال المراد العلم بثبوتها
يعني ان اريد بقوله والعلم بثبوت الحقائق تحقق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس
بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه
للعدول عن اللفظ وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق
ايضا قال المحشي المدقق ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا
حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد بذا قلنا فلا يكون العدول
موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد الجنس يعني ان المراد بقولنا حقائق
الاشياء ثابتة والعلم بها ذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فيرجع
الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي
في المقامين قوله يرد عليه الخ يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل
بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود
منه التنبيه على وجود ما ثبت من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بها
الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته

ان يكون ثبوته والعلم في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سواء
ما ثبت بها فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه ان المراد الخ يعني ان المراد في قوله
التنبيه على وجود ما ثبت هو التنبيه على وجود جنس ما ثبت بها اذ التوسل الى معرفة
الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان ما ثبت واحدا او لا اقول
هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما ثبت عند لا يكون الا في ضمن ما ثبت عند
لان معنى قولنا التنبيه على وجود ما ثبت عند التنبيه على وجود ماهية ما ثبت عند سواء كان
في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان
ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو
مدلول لام الجنس نعم يندفع اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اعني المقول
على مختلفين اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما ثبت عند بهذا المعنى في ضمن ما ثبت بها
او غيره لكونهما فردين لكن حمله على هذا المعنى بعيد غاية البعد مع ان تقدير لفظ الجنس
ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب انما يبتني على التلبس بالجنس المنطقي او التلبس
تامل تعرف قوله فالكلام السابق اعني قوله التنبيه على وجود ما ثبت عند على
حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير
المضاف لان ما في قوله ما ثبت عند اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فيجي
ليفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد جعلت كلمة ما هنا
على الجنس انتهى كلامه ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس
الذي عند وجنس ما عند والجنس ليس بما عند اصلا فلا بد من تقدير المضاف
ليكون المعنى التنبيه على وجود جنس الافراد التي ثبت عند تامل قوله او نقول الخ
يعني او نقول التنبيه على وجود ما ثبت عند حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف
المضاف لان فرد الكلام اعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء

من الحقائق واذا اثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها اظهر وجودا
واسبق حصولا من غيرها ولذا لا ينفك عنه الانسان في ابتداء الطفولية لكن في كفاية
هذا القدر في التنبيه تامل قوله وهم العنادية آه الفرق بين مذهب العنادية والعندية
ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا تبعية الاعتقاد
وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة لا انتفا[illegible] اذا لم تكن متميزة في
نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء
ليس له ثبوت في نفسه ولا تبعية اعتقاده يدل على ذلك قول الشارح
ويدعون الجزم لعدم تحقق نسبة امر الى اخر حيث نفي التحقق اي التقرر
والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه
لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم
امتيازها وتميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون ثبوتها وتقررها فيها تبعية الاعتقادات
وثبوتها هذا كما ذهب اليه الصوفية من ثبوت كل معتقد كما في
قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع
النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف
بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا
فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء
مر لانه نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا
بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في نفسها تابعة للاعتقادات
كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقدم
المضاف اليه على المضاف حق نظرا الى لغة الفرس والعكس الصادق نظرا
على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق هنا على مذهب النظام

ذهب النظام كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية
ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى
ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في توهمهم بمعنى الوجود بناء على ان الظرفية
ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها
لنفسه كما حققه في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر
للتميز لا يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسه ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان
قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرا الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء
حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح
بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط
الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون آه اي
يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون
الجزم لعدم ثبوت نسبة امر الى الاخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون
الحقائق الا اوهاما وخيالا كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء فليس
في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لا ان الكل راجع الى اصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثير وان التمايز انما هو بحسب
التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية حتى قال مراد السوفسطائية
نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص
ولا تلهم وبما حررناه اندفع ما توهم ان قوله ويدعون الجزم لعدم تحقق نسبة
امر الى اخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص
بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت اولا
على ما عرفت فالاولى ان يقول ويدعون الجزم لعدم امر في نفس الامر ولعل

الباعث على تخصيصه التسمية ان قوله اذ ما من قضية بديهية آه دليل لما ادعوه
وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشاء
غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشاء مذهبهم قال في شرح
المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم
جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشاء مذهبهم من الاشكالات المتعارضة
قوله وبه يظهر آه اي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان
انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت
في نفس الامر لان انكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله فتخصيص آه يعني ان
تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من
ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت
حقائق الموجودات قوله والاظهر آه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا
اي في قول الشارح ومنهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل
للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها يعني ليس
المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود
والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض
لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات
فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب
نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال الفاضل الچلپي اي تقررها
وكونها على قرار واحد فانه لما كان احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو
اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه
فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوصاف

من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا
لما عرفت من ان لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رايهم لكن
بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى
مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود الذي
يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو
الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة
ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر
ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر
ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجها
واما ثانيا فلان ما ذكر وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت آه
جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رايهم
لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر ههنا قوله مذهب
كل قوم حق آه فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية
ليطابقها الحكم اولا اجيب وهو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد
وعدم مطابقته له اقول قد سمعت سابقا الغنى عن اعتبار هذا التمحل
مع انه على هذا لا فائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقائق
عندهم تابعة للاعتقادات قوله هذا الزعم يعني القول الباطل وهو قول
الدال على النسبة لا يطابق الواقع سواء اعتقده القائل او لا فلا يرد ما قال بعض
الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد
ما قلنا ما قال الشارح في المطول لا ايقاع الشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا
لانه لا حكم معه ولا التصديق بل مجرد تصور كما صرح ارباب المعقولات لا انا نقول

[margin:] كونها على قرار واحد

لانا نقول لاحكم ولا صدق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها
ونعني انه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد
في الدار فكلامه خبر لا محالة قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء اه اي ان لم يثبت
نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع
قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة
انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع
النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه
حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق
نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي
لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي واذا
لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات او هو يلزم
ملزوم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات او من
جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث
لانا لا نم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز
ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا تتصف بشيء منها ولو قيل
ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم
الموجبة السالبة المحمول والسالبة لزم بيان الزام منكري اجلى البديهيات
بمقدمة خفية على العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان نفي الترديد ليس على
طرفي النقيض او نقول التحقيق في الشق الاول على الاتصاف وفي
الثاني على الثبوت والا لا يلزم ثبوت ماهية النفي اذ الاتصاف بشيء
لا يقتضي ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت تامل قوله ويرد عليه

ويرد عليه اه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات
الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت
شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون مثليه من جملة التخيلات قال
الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى
يرد ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه تخيل فقد ثبت
مقصودنا وهو بطلان ما ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت فقد اقررتم ثبوت
غرضنا ايضا واما ما تزعمون فمرحبا بالوفاق اقول المقصود من الاستدلال
اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا بمجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد
كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فالصواب
ان يقتصر على الشق الاخير حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت
او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة
الحقائق او قد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث سلكتم في اثباته ما شئتم
فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ويرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر الشارح
لقوان النفي من جملة التخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي
قوله قد يتوهم اه يعني ان لبعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون
الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية
فتكلفوا التوجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج
لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف
او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه اه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلى
البديهيات بما خفي فان لهم ان يقولوا لا نم ان العلم موجود بل هو من جملة التخيلات
والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد انكروه جملة المثبتة للحقائق فلا يرد

ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما بهم
اذ لا يجب كون الملزم به معتقدا لمن تمسك به اذ استقصم الخصم انه لا يتم الالزام
عليهم بل بنوع دائرة مقابلهم لان التمسك به المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم
حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال آه حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون
انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما ذكر بل هو تام بدونه لان ترديد الالزام
في التحقق بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد
ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج
ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه
فان قالوا العدم يلزم وجود الاشياء وان قالوا الوجود فهو المدعى قال الفاضل
الجلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك
المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا قد اخذ الوجود في الدليل الالزامي
لان ترديد هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق
وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم
يثبت وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي
انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج لتصحيح تحقق الترديد الى هذه المقدمات
لان يكون ترديدا في الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يتبين تلك المقدمات
وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال عرض على ما يشعر به قوله فيحتاج
كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة
ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة لطريق التقسيم بحيث لا يمكن له التكلم
بل هو منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق
شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت

والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير شق الثاني فهو باطل بداهة
لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا في نفسه او ممكنا
قوله لانا نقول ليس معناه آه حاصله ان التحقق معناه اي في الترديد ليس
معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان معناه لا يكون الشق الاول
من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون
المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك
ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في
الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه
معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء
متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على
اللاادرية ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور النزاع
معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق و
العندية بعدم ثبوتها في انفسها قوله ففيه تامل نقل عنه وجه التامل وهو ان حاصل
قولهم نفي تقرر الاشياء وثبوتها وانه لا نسبة محققة في نفس الامر متقررة حتى التقرر
فلا يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت
اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من
ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم
بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي النسبة
التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة محققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى
الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت
شيء من النسب وبالجملة فلا يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي فقد تحقق

حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات لبعض الحقيقة ويرد عليه ان عدم خلو الواقع
عن احد ... تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه
فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو من احد النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما
كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احدهما فيه الا يرى ان ليس شريك
من النسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققة في نفس الامر
والثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها
لانه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء لشيء لا يستلزم ثبوت المثبت
فضلا من ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن
ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذاك فنختار انها ... لنسبة
السلب ولا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون اثبات
لبعض الحقيقة لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم اللازم
والوحدة الى غير ذلك مما تكثر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق
الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا
عما هو فرض محض وتوهم الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض كما زعمه العندية
هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا قوله قال في شرح المقاصد
تأييد لقوله نفيه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد و
اشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء ونفيه
وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات او نفي والتردد بالنظر الى قوله فلو احد منهما الى انكار
الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد تامل
كلمة او مع انهم اعترفوا بها نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما قوله هذا دليل
اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية الفاجية قال الصفراوي يجد السكر

مرا قوله حاصله انه لا وثوق بالعيان آه اما انه لا وثوق بالعيان اي
بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان اي
بالدليل فلتفرعه على العيان فهذا دافعه فساده قوله وغرضهم آه دفع لما يتوهم
من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان عندهم
اثبات امر او نفيه اي الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في
جميع الحقائق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط بناء على زعم
الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك ايضا
قوله قلت قد للتكثير آه كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين قوله على ان الغلط آه
اي لجواز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقعي كثيرا في نفسه
فيكون المعنى والحس يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه وكثيرا في نفسه قال
بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد
القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الا
بحسب المادة تامل قوله ان قلت لعل آه اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس آه
فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك
يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع
الشم كبرى القياس بانا لا نم اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها
فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض اخر لسبب
انتفاء جميع الاسباب الموجبة للغلط عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغالط في
بعض المواد يجوز ان يغلط في جميع المواد ثابت لجواز ان يكون الغلط العام سببا
عاما متحققا في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم
ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف

في اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح فما قاله الفاضل الچلپي من ان قول الشارح
قلنا غلط الحس آه في قوة السالبة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل آه اما اولا
فلانه ادرج كلامه فعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات
المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاسباب
حتى يتوجه عليه قوله فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشيء
قوله قلت آه حاصله منع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام
بالالزام وذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثال ادراك
حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في
نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد
لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا
الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر وتصادفه حصول الجزم بالسواد
من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهد الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفي في
حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان
صح ذكره آه ذكر المذكور المأخوذ من الذكر المفهوم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين
بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف هنا كذلك واما ما قاله الفاضل
المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالعلم
يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالعلم
اعم من العلم يتناول الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب كما ان العلم
يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر
بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى الاصطلاحي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم
خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى

الى التجلي

فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر فانه يعم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه
قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي آه قوله حملا آه علة لقوله واما لم يجعله من المفهوم وفي شرح
المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المفهوم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت
اليه لكن قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا
عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المفهوم فلا بد
ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور من المعلوم بل لاجل توهم
ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغيير يدفعه واما ما قال الفاضل الچلپي من
ان بين ما ذكره هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافع حيث جعل المذكور فيه
من الذكر المفهوم فليس بشيء لان اختيار توجيه كلام في موضع وآخر في آخره ليس من التدافع
في شيء قوله لكن عده يخالف العرف آه نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك
الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما لما اشعر به كلمة من
في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن
ان يقال ان العلم المنفي من البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي
فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس
لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل بدليل انه سيجيء ان
الحواس انما هي الات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون
التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز والمعنى بانه امر حقيقي قائم بمحله
اعني النفس يوجب لها ان يميز شيئا عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء
المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه
الصفة انما هي صفة له فان المميز هو النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب
تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو لشيء متعلق

وهو الذي لا يحتمل النقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات
كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج من الحد الصفات توجب لمحلها
التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها متميز الشيء بخلاف الصفات الادراكية
فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل
النقيض اي لا يحتمل النقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم
والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تمييزا يحتمل
النقيض في الحال والجهل والتقليد يوجب تمييزا يحتمل النقيض في المآل اما في الجهل
فلان الواقع في نفس خلافه فيجوز ان اطلع عليه فيما بعده واما في التقليد فلعدم استناده
الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتشكيك آخر
ثم الكامل العلم المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك
الايجاب المفهوم من قوله يوجب على ما سوى كان لطريق السببية كما في
علم الواجب او لطريق العادة كما في علم الخلق والكامل المعرف علم الخلق يجب
تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات
الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلق عقيب تعلقها بشيء
ان يكون النفس مميزا له لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج
الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في
موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجهما
بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث
هي هي لا نقيض لهما وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما
بالنسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز السادي والرجوح

او المرجوح وبهذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث تعلق
بها الاثبات نقيضها من تعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم
صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشيته شرح
مختصر الاصول **قوله** كما هو الظاهر لانه الاسبق الى الفهم او هو مذكور صريحا ولانه موافق
لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا
احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد بنقيض
المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة
يوجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه فح يكون
الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز نفس
الصورة في التصور والنفي والاثبات فح يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه
لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره
الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند
المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة
يوجب انكشافا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلا نقيض
النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر
له نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني الادراك الوقوع او لا وقوع
جازما ثابتا مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني
الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون
متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على
هذا التقرير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما النقيض
وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من

احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف به كما يتصف به لما في الاعتقاد الظني فان
طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه هو وجه عدم الظهور بهذا الوجه ويحتمل ان يراد
بنقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى **قوله** عدم الاحتمال صفة لمتعلقه آه
يعني ان ضمير الفاعل المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ
التميز فان التميز انما يكون لشيء واما لم يكن راجعا الى نفس التميز لانه ان كان
المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان
المراد به التميز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا
ان يتكلف بان المراد ان يرد كل منهما بدل الآخر على متعلقه فيرجع
الى احتمال المتعلق لها مع مخالفتها لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع
العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق
اعني الشيء يحتمل **قوله** وصف به التميز مجاز او صفة للمتعلق اسم فاعل لصفة المتعلق
اسم مفعول **قوله** ثم التميز آه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التميز
فالمراد بالتميز ما به التميز اي الامر الذي بها تميز النفس للشيء لا المعنى المصدري
اعني نقيض كونه مميزا اذ ليس له النقيض بحيلة المتعلق لا في التصور ولا في التصديق
وهو الظاهر وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات
مثلا اذا تعلق علمنا بحقيقة الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها
لا نقيض لها اصلا يحتمل بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث
وحصل عندها اثبات احد الطرفين الآخر بحيث تميز بها عما عداها لكن قد يكون مطابقا
جازما ماخوذا من بديهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد
لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم انه امر قائم بالنفس توجب لها امرا بها تميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء النقيض ذلك الامر ويرد عليه

ويرد عليه امور **الاول** انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما
يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندنا بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورة **والثاني** انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم
لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات
الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمتكلمون القائلون بهذا التعريف
ينكرونه **الرابع** ان ارادة الصورة عن التميز عن التميز خلاف الظاهر **الخامس** ان النفي
والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك اقول ويمكن الجواب عن
الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف لم يقولوا ان العلم ليس نفس الصورة
والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة لا تعدد فيه اصلا
يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق فتستتبع
انكشاف الاشياء او التعلق بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك
ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو
المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين
بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه ومن **الثاني** بانه ان اراد بقوله انه
يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما
بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا
فممنوع لان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه الشيء
منهما تصور وقد اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه واما ان التصور
والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات وقد عرفت انه ممنوع
الفلاسفة وعن **الثالث** ان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه
بالتخييل في المرآة واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني

ادراك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبيانه وعن الرابع بانه مبني على المسامحة
والاعتماد على فهم السامع المقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة والنفي
والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات
المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا
متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو
مصطلح الفلاسفة تامل فان هذا المقام مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا
وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول
والظاهر ان المراد به المعنى اللغوي وهو ما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له
واما كون متعلقهما النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل
المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك قوله والعلم بهذا المعنى آه
جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق
وقد سبق تحريرها قوله فان المعاني ليست آه دليل لقوله بناء على عدم آه
يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني
بخلاف ما لو قيد ولقائل ان يقول صفة توجب تميزا بين المعاني لا تحتمل النقيض فانه
لا يستلزم لان المعاني هنا ما يقابل الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر كلية كانت
او جزئية فخرج الاحساس عن العلم لانه يوجب تميزا من الاعيان المحسوسة
والظاهر ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا
فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه
الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم خص بالحواس زاد
قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحس
الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية

بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك المعاني الجزئية
ولا يسمى ذلك الادراك تخيلا او توهما قوله لكن يرد عليهم آه يعني يرد على من زاد قيد المعاني
انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك عقلا بان تدرك جميع
العوارض اللاحقة لها بحيث تمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا
علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث تمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك
احساسا بان تدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند
الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه
يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا بين
المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف آه حاصل الجواب ان
الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان الادراك بهذا الاعتبار
على وجه كلي اذ هو مشخصات كلية تجوز العقل اشتراكها بين الكثيرين لعدم
ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك للامر الكلي المنحصر
في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند
الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه آه
يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته
عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبوبته عن الحس ولا علما لانه
ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات
الموجودة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس
بعد غيبوبته من البصر ادراك له والة لملاحظته بحيث يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان
يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا انتقض
تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة من الحواس

امر خيالي لصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لما لحقه الامر الخارجي ولوازم

وسيلة الى معرفته اشبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك به يتعلق

به العلم واوجب تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا

انما هو في صورة وهو آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات فلا

يكون مدركه وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي

تميزها الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا

وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض

تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم

عدم احتمال المتعلق نقيض التميز لا نقيض الصفة فلا يصح ما اورد خال التصورات في

تعريف العلم على انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد

بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن هنا اه اي من اجل ورود الاعتراض المذكور

لو اريد نقيض التميز قيل ان المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا التميز

وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة

فالتصور في نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك

انه يصح النبأ المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل

تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر

اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة تميز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب

الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله

وقد يجاب اه اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة النباء بدون ان يكون الكلام

على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم

نقيض التصور فاذا لم يكن للتصور نقيض لا يكون لتميزه الذي يوجبه نقيض ايضا لكن

لكن لا يخفى اه يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه

الا يرى ان في التصديق نقيض للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض

المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور

الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء

التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله فان قلت اه

اعتراض اخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح

باعتبار انها لا تناقض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور

لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول

العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها

لا تناقض لها قوله فلو سلم ان للتصور اي لتميز التصور قوله قلت اه حاصله

ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في

التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد

حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم

متعددة كلها يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انه لا تناقض

لها شامل للمتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان اه علاوة على التقدير تسليم ان كل متصور

بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه

لا تناقض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم ومولانا في ان يكون لذلك الدخول

مبنى اخر هو عدم الاحتمال وللفاضل الچلپي في تحرير هذا الكلام طول بليغ في نهاية البعد

عن المرام وهو زعم انها نهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من اه عد قولهم عكس

النقيض جعل نقيض اه من قواعد المنطق لا يخلو من تسامح لان القاعدة قضية كلية

والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض التساوي متساويان فهو قاعدة باعتبار

لصدق النقيض عليه وعدة في شرح المطالع من القواعد **قوله** والتحقيق اه اي التحقيق
المستفاد من السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين
المتنافيين بالذات اي الامرين الذين يتنافيان ويتدافعان بحيث يقتضي
لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب
فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور
اي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة من التصورات انتفاء الاخرى
فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان ولا تدافع بينهما الا اذا
اعتبر نسبتها الى شيء فانه تحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب
راجعا الى نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر جزءا منه وان جعل السلب
راجعا اليها كانتا متنافيين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية
والا فانه لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين
المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم
سلبها من كل منها من قبيل التصورات وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون
كل واحد منهما نقيض الاخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات
فالجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين فالتناقض بينهما على التناقض
في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفردات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب
اليه الانسان وليس منسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا لان
قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة
الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين
اي الامرين اللذين يكون كل منهما منافيا للاخر لذاته سواء كان تدافع في التحقق والانتفاء
كما في القضايا او مجرد تنافي المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان ذلك اشد بعدا

مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان ونحو ذلك ظ **قوله** ومن هنا قيل اه
اي من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر قدس سره في
حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور نقيض له الا بان يضم
اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه
واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه
اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني
بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه
اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق
فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شيء وان معنى قوله نقيض
كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك
الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء
كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين
الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي
ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك
بل هو نقيض لاثباته ويمكن الجواب عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض
على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب
ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع
الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من
ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع
ذلك الشيء والاوجه السابق رفع كل شيء نقيضه على ما وقع عبارة السيد
السند قدس سره في حاشية شرح المختصر الاصول واما من الثاني

فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشي في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه
واذا اعتبر من حيث صدقه على شي كان نقيضه رفعه عن ذلك الشي لا ان
كلا قسمي النقيض يتحقق بالنظر الى اعتبار في نفسه **قوله** وقول المنطقيين محمول
على المجاز اي قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على
المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما في الصدق والكذب
او في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى **قوله** والفينا يلزم آه
عطف على قوله يبطل كثيرا آه وجه اخر لبيان ضعف قولهم من انه لا تناقض
للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات
في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة
في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا **قوله** واجيب آه هذا ما افاده
السيد المحقق في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية الناشية
من ذلك الشبح علم تصوري للانسان الا انه بملاحظته مطابق له بحيث
لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطاء في الصورة لمطابقتها لمعلومها انما الخطاء في
الحكم الطارئ بهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر
وههنا سوال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما على الشي الذي ينتزع منه
الصورة التصورية او الشي الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار
على الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير
ملاحظة الحكم والانتقال اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان
مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار على الثاني
يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا يكمل

الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية لقولنا العالم مستغن عن المؤثر
مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب
بان صورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل
صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية
الا ترى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن
فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها او صافها فيكون كل صورة تصورية
مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية
فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون كما في
قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية
فالصورة التصديقية قد يكون مطابقة الواقع وقد لا يكون الا ترى انا اذا رأينا
حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل
من الصورة التصورية والتصديقية مطابق لما في نفس الامر ضرورة ان كلا
المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه
بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابق له لعدم معلومها فيه وهو ثبوت تلك الصورة
للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في
نفس الامر والصورة التصورية وانما متصفة بمطابقتها له تامل فانه دقيق **قوله**
انما الخطاء في الحكم آه اي انما الخطاء في الحكم الطارئ لذلك التصور فان الحكم بان
الصورة الناشئة من الشي صورة له قد حصل ملكة للنفس فاذا كانت
تلك الصورة صورة لما انتزعت في نفس الامر يكون حكما مطابقا لما في نفس الامر
واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة

في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل
ان الخطاء في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن
البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل
لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملاحظة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات
يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب
ذلك **قوله** ويرد عليه انه فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا
للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك
الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسانية عين العلم بالانسان
الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل
في الذهن صورة يكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في
الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه
آلة لملاحظته وذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم
بالشيء من ذلك الوجه ان يكون اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا
لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه اعني العلم بالشبح من وجه الانسانية ليس
مطابقا والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة
الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه
متصور من حيث الجزئية بطريق الضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة
فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه
متصور بذلك الوجه من الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة اذ هو مطابق
للصورة وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي
وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا

انا اذا رأينا شبحا من البعيد وهو في الواقع حجر فحصل في اذهاننا صورة الانسان
فاعتقدنا انه الانسان فربما نوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية
ونجعله عنوانا بان على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل العلم و
الفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا
بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني
الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من ذلك الوجه وقد
تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الانسان هو آلة لملاحظة
الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من
حيث هو مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في
الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وكذا الحال في قولهم الماهية المجردة
من العوارض الذهنية والخارجية موجود في الذهن والا معلوم والا تعقل
والا شيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان
من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه
لا بد ان يكون معلوما لان الحكم على الشيء فرع لصورته وليس معلوما الا بوصف
الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه
ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه يكون المعلوم
هو الانسان فلا يكون فرقا بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان
هنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى هذا المدار ان المعلوم هو الشبح من حيث
انه حجر لا من حيث انه انسان وايضا اندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم
الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء بالوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه
بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقاد انه انسان لاجل اشتباه

الحال على الحس بواسطة الشاكلة بين الجواد الانسان تجعل الوصف
المذكور عنوانا وحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف
الانساني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والجواد المذكور
والكان جوا بحسب نفس الامر انسانا بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون
الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو جو في الواقع ويكون
معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف بالانسانية موصوف
بكونه قابل العلم والعنم فيكون التصور مطابقا للمتصوره الذي هو الانسان
المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الجوا لانه جو في نفس الامر والحكم انما
هو في الاعتقاد بان ذلك الجو انسان الذي هو ناش من عدم الحس
بين الامور الشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم
عليه هو الجو لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف
الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور وذلك لا يوجب
انتفائه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من البعيد
هو الهيئة المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجي في كتب
الروية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص
لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحقق
قوله اي ذاته كاف آه فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس
المراد بان علمه تعالى لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من
غير توسط صفة زائدة على ذاته على ما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة
ثم فسر الكفاية بقوله لا حاجة الى شي يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد
من قوله الشارح لا لسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية

معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شي اصلا فلا ينافي
ان يكون العلم وتعلقه موقوفا على الحيوة والمعلوم والوجود وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض
الفضلاء من ان كفاية الذات في تحقق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين
وهما العالم والمعلوم ههنا ولو اقتصر على العلم لكان احوط لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا
له لا لانه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض
وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار الشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي
في الجملة قوله اي فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم اليه تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر
اليه وهو المسائل الشرعية التي تبتني عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعني ان الا
منه ز ولو لا انه حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم
قوله فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات اتفق المحققون على
ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى
قواها لنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها
او في الاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا ترتسم فيها صور
الجزئيات المادية وانما ترتسم في الاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة وتكيفها بالصور
الجزئية المادية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في الاتها وليس
هناك ارتسامان ارتسام بالذات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على
ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة
لانها المدرك للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بدونها وذلك
لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا لو لم
يفتح البصر لم تدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق
فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات

المادية المحسوسة اعني عينيتها وغير المحسوسة المنتزعة منها من محال ومن ذهب الى
الثاني انفاها قوله وعلى ان الواحد اي اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار
المختلفة من ارتجاع صور المحسوسات فيه وحفظها وادراك المعاني الجزئية وحفظها وتفصيلها
وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدرا غير النفس وهو الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانهما فيجوز ان يكون النفس انما هي
مصدر لتلك الآثار المختلفة المذكورة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي في قوله
يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع والا لكان التلاقي في
مجرد صورة التقاطع ايضا اذ كان المناسب ان يقول يتقاطعان فينفذان الى العينين
بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في علم التشريح انه قد نبت من جانبي
مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا
وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي
في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور واختلفوا في ان التلاقي بطريق
التقاطع بدون الانعطاف بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى
فيحدث صورة الصليب فهي ان تقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب آخر او بطريق
التلاقي والانعطاف كهيئة الدالين الذين يحدب كل منهما يتصل بحدب آخر فيتصل الايمن
بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح [illegible]
قوله لا يقال الحركة آه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها حقيقة تعرض للجسم باعتبار
نسبته الى المكان وكذلك السكون وكذا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق
في الخارج اصلا فكيف يدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي قال الفاضل الخيالي
وفيه بحث لان القرب والبعد والسكون والاجتماع والافتراق والانفصال كلها من الاعراض

من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض
قوله لانا نقول آه يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية لكنهم
اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها ويسمونه بالكون وقسموه
الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا ان وجوده ضروري لشهادة
الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا حقيقية
منوعة ككونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وكونه بحيث امكان تخلل ثالث بينهما
او عدمه كما في الاجتماع والافتراق كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة آه يعني
ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة
بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات
الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الالوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن
انكر الالوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة
فانا الآن نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح
على احد المذهبين قوله وما يقال آه قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال
في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة
مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها
مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس
الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا
واللازم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك
اياه مع انه نفي صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة
اما راجع الى مجموع كونين او الى الكون المذكورة في ضمن الكونين واما قوله

والّلمس لا يدرك الجسم اه دفع تتمة ما قال ودفع الاعتراض يرد عليه وهو ان يقال
يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل
بعد ملاسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه
ادرك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركات بحاستي
البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكانه والا لقدر
على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللامس فاذا تجدد الوصول اشتبه
الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم
في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه
ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملاسة الجسم امر ظاهر سواء قلنا
بادراك اللمس للجسم في مكان اولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على
صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه وعلى صيغة المعلوم والضمير المستتر
اي لا يكون سببا لادراكها وللعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدرك
في مكان اه فح يكون بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك
العقل بسببه اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس
الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف
المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع
الى الشيء بمعنى الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا
كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله اه كما بين في علم المعاني
من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق الشيخ السعد
من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بحال الغير بالآن ما ذكر
من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر

ما هو الكلام مثلا زيد قائم قوله اي مركب تام اه يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الاتمام
والسياق وعند الخواص والعوام اي ما يتكلم به بل ما هو مصطلح النحاة اي ما يتضمن كلمتين بالاسناد
واللازم ان يكون المركب التقييدي خبرا او يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه
تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف
زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل
الچلپي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض
ولعلك ان بعض الفضلاء اتم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج
المركب التقييدي بقوله لنسبته خارج اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على
ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشيخ قوله على وجه ذلك
الشيء ملتبس بذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بانه ان
الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك
او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون
بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن
تلك النسبة على وجه تتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت والانتفاء
صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله وهو الاوفق لمعنى اذ الخبر في
الحقيقة هو النسبة لا ذوات الموضوع او المحمول قوله عبارة من الاثبات اي
كونه مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول او هو الذي تتصف به النسبة
كما لا يخفى قوله يعني انه لا بينة فيه اه اشتراط الخمسة مذهب القاضي الباقلاني
وهو القول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود
الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ولو وجد في الخمسة واعترض عليه بان
التزكية في الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعمه قوله او اثني عشر اه قال

سید المحققین لعدد النقباء المبعوثة من بنی اسرائیل علی ما قال الله تعالی ولقد بعثنا
منهم اثنی عشر نقیبا وانتخبهم لتبلیغ احکام دین موسی علیه السلام وتشهیرها وتواترها فعلم ان
التواتر یحصل بهذا العدد واشتراط عشرین بقوله تعالی وان یکن منکم
عشرون صابرون یغلبوا مائتین وهو بعید جدا واشتراط اربعین بقوله تعالی
یا ایها النبی حسبک الله ومن اتبعک من المؤمنین روی ان المؤمنین
کانوا اربعین والنبی مامور بنشر الاحکام وتشهیر الاسلام واشتراط سبعین
بقوله تعالی واختار موسی قومه سبعین رجلا وفی اکثر النسخ التلویح او خمسین
بدل سبعین ویرد علیه ان هذا القول لم یقل به احد قوله بل ضابطة وقوع العلم
من غیر شبهة ای ضابطة کون الخبر متواترا هو ان یقع العلم بعده بحیث
لا یحتمل النقیض اصلا قال بعض الفضلاء انت خبیر بان الاطلاع علی ان الحاصل
عقیبه ما یحتمل النقیض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد وانت لا یخفی علیک ان
اتفاق الجمع الغیر المحصور علی شیء مستند الی الحس مخترع لا ثبوت له فی
نفس الامر مع تباین آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحیل عقلا یعنی ان العقل
یحکم حکما قطعیا بانهم لم یتواطؤا علی الکذب وان ما اتفقوا علیه حق ثابت فی
نفس الامر غیر محتمل للنقیض یعنی سلب تجویز العقل وقوع شیء بدله کما فی
العلوم العادیة لا یعنی سلب الامکان العقلی من تواطئهم علی الکذب وبالجملة
انا نجد من انفسنا علما ضروریا بالوجود مکة وبغداد بحیث لا یحتمل النقیض اصلا
وما ذلک الا بالاخبار والاشکال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنی عدم
الامکان العقلی تامل لدی التلویح قوله قیل علیه یعنی ان للتواتر مدخلا فی افادة
العلم لان الخبر انما یفیده بسببه فیکون افادة العلم موقوفا علی التواتر فاثبات
التواتر بالعلم علی ما ذکرتم من ان وقوع العلم دلیل بلوغه حد التواتر یدل علی ان

التواتر موقوف علی العلم فالدور وحاصل الجواب ان نفس التواتر
سبب للعلم والعلم بان الحاصل عقیبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف علیه العلم
بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ویدل علی ذلک انه جعل وقوع العلم دلیلا علی
التواتر والدلیل ما یلزم من العلم به العلم بشیء آخر وفیه انه یلزم علی هذا ان یکون
العلم بتواتره موقوفا علی ملاحظة العلم ثانیا والتصدیق بانه علم ولیس کذلک
فانه یجزم بحصول العلم بحکم العقل بتواتره ویمکن الجواب عنه بان العلم اذا کان
حاصلا بطریق الاخطار والتوجه الی معلومه بالذات یکون العلم والعلم بالعلم حاصلین
معا فی الذهن ولا یکون حاجة الی اخطار العلم ثانیا ولهذا ذهب الامام الی ان
العلم والعلم بالعلم متحدان وفیما نحن فیه کذلک فان العلم بعد الخبر انما یحصل بعد
التوجه الیه والقصد الی اخطاره بخلاف ما اذا لم یکن حاصلا بطریق الاخطار فانه
لا بد من ملاحظة حتی یحصل العلم بالعلم تامل قوله وهکذا حال کل معلول آه فان نفس
العلة تفید نفس المعلول والعلم بالمعلول یفید العلم بالعلة الخفیة یعنی انه اذا
تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة واما قید العلة
بالخفیة لانه لو کان العلة ظاهرة لیستغنی العلم بها بدون العلم بالمعلول کالنار
المحسوس للدخان والاولی ترکه لان العلم بالمعلول یوجب العلم بالعلة سواء
کانت ظاهرة او خفیة واستفادتها من وجه آخر لا ینافیه قوله فان قلت آه
حاصل هذا انه یمنع قوله ان وقوع العلم بسبب من غیر شبهة یدل علی بلوغه حد التواتر
وسند المنع ان للعلم اسبابا شتی من الحس والبداهة وکونه خبر الرسول
وغیر ذلک والمعلول الاعم لا یدل علی العلة المعینة فیجوز ان یکون وقوع العلم
بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا یکون دلیلا علیه قوله قلت عدم الدلالة آه وحصر انتفاء
سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مکة مثلا لا یحتمل غیر التواتر کذا نقل عنه

بل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة
له متحققة من غير ان يكون وجوده او انتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه
قوله وقع في التلويح آه يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى ع فمتواتر
مع وههنا واما خبر النصارى فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته
الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى
فلا تدافع لكن احتيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى التكلف
وهو ان يقدر لفظ الخبر وان يكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون
معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود
ايضا مفعولا وليس كذلك واما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول
لئلا يحتاج الى التحمل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى
يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى
مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون
عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تحمل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان
اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه
لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا
ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم المقصود كما في الكشف الكبير
حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند
الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ عدد اصل المخبرين اي بالاتفاق فان الذين دخلوا
على عيسى ع وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم
باخبار السبعة فان المخبرين لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان رؤيتهم
انما كانت من شبهة كما اخبر الله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم

شبه لهم فلا يحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن من شبهة لهم فلا يحقق التواتر
اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر
محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية منهم انا قتلنا المسيح نعم شهادتهم
ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون من امر ثابت في نفس الامر
بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل قوله وعرف اليهود آه قيل ان بخت نصر قتل اليهود
وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شرذمة
فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر قبل البعثة
قال الشارح في الدنيا ومغاربها سمي بذلك لانه جاب ارضها عندهم مسيح بذلك قوله
وبالجملة اي بجمل كلام الشارح وخلاصة قوله متواتره ثم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم
تحققه لانه فيذكر لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين آه على ما توهم قوله فيه اشارة الى ان آه
اي في اتيان لفظة رب سواء كان للتقليل او التكثير اشارة الى ان مخالفة حالة
الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متفقا في جميع المواد كما في كل جسم متمكن لكن هذا القدر
كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على
ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع المقدمة ودليله اعني قوله وضم الظن الى الظن
لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه
موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد
فيجوز ان يكون هذا ايضا كذلك قوله والتحقيق آه اي تحقيق الجواب وحله ان اجتماع
الاسباب يقتضي قوة السبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد
المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع
الاسباب التامة للشيء فممنوع لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
وان اراد به اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة السبب بل يوجب

لغيره والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد
من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتغاير متعلقاتها رجحانا وتحصيل بجميع تلك
الاعتبارات قوة لتطابق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا شيء مما ذكر قوله واما
وهم الكذب آه جواب سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع
ايهام كل خبر الكذب بناء على افادتها كليهما فكل خبر طرفان يؤكدان لطرفي الخبر السابق
فلا يحصل قوة السبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب
بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجبة للصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت
القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية من الالفاظ
الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون
مفادا فاوس هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع بل
قوله تبليغ الاحكام قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحي اليه لكماله في نفسه
من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما في قس بن ساعدة وزيد بن عمرو بن نفيل الا ان يتكلف
انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث
الى الخلق على ما نقل انه قال ربهما الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم
عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على المطالب
لانه يخرج الاعتقاديات التي هي راس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى
قوم آخرين دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين
بعثوا لتقرير دين موسى وليوشع وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة
الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه
من انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بتقرير
شرع من قبله فلم يبعث للتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة

ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ
الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي آه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح
المقاصد ان النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى ويدل
عليه قوله وقد لا يشترط آه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن المشهور آه واعلم انه قد اختلف
في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل رسول نبي وكل
نبي رسول لا فرق بينهما الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك
ومأموره يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ الخلق عن الاحكام يسمى بالنبي
وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشيخ وقال بعضهم ان النبي اعم
لان الرسول لا صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي
وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسروه بانه
انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ولو بدله قوله
وجه التائيد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او
مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال
الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل وكان رسولا نبيا ولا ان يكون
مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي
الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث
لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم البطلان لما سبق وعلى تقدير
التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الابدي ان تحقق الخاص يستلزم
لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب
موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا ولذا قال المحشي ولو بدله دون بدل
عليه قوله وقد دل الحديث آه ايد ان لكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل

عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الف وقيل كم الرسل منهم
قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا الذي في تفسير القاضي قوله فاشترط اه اي
اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول
بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب
مائة واربعة اه روي انه صلى الله تعالى عليه واله وسلم سئل كم انزل الله من
كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عم عشر صحف وعلى شيث عم خمسون
صحيفة وعلى ادريس عم ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عم عشر صحائف وعلى عيسى
وموسى وداود ومحمد عليه وعليهم الصلوة والسلام التورية والانجيل والزبور والفرقان
قوله اللهم الا ان يلتفي اه اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور بمنع اشتراط
النزول ابتداء بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل
مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا سمي بالسبع المثاني لكن فيه الفهم ما سبق
من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب الروايات قوله وتخصيص بعض
الصحف اه جواب سوال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل
فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق
وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الرواية وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله
عليه اولا قوله واشترط بعضهم اه عطف على قوله فاشترط بعضهم يعني
اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة
متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى
الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله
في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عم كانوا
على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا

وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان
اولاد ابراهيم عم كانوا على شريعته قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه اذ لو خص
الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر
بالنسبة اه فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصرة في المتواتر وخبر
الرسول لكن يابى هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله
قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي ما سلف ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر
من يدعي النبوة وليس نبيا فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
من يدعي النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق
الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف
السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق
على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادة من الله تعالى لان
الخارق فعل الله تعالى لان يخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون
تصديقا للكاذب وهو ممتنع على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب
المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به
اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق لا يحصل منه بالنسبة
نيابة فيخلقه على يد الصادق لاظهار الصدق ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة
تصديق الكاذب منه تعالى ولا كما زعمه الجلبي من انه مبني على ان جميع الممكنات
صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فان ثم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب
بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتاله لانه لا يوجب
تصديق الكاذب لان حاله يكذب مقالته ويرد عليه الاهانة وهو ان يظهر
خارق العادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة وقصد به اظهار

صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى لاعور
بصارة عينه الصحيحة فعور افلا بد من قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد
بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه فاعل غيره او لانه شرط في المعجزة ان
يكون فعله تعالى ترجح لا يراد ما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان
جواز ظهور الخوارق على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض
من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون الانسان غير ناطق
فيرد نقضا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله والغبار المثار الشيء فرع وجوده يعني
لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله
قصد به اظهار صدقه لان اظهار صدقه فرع وجوده ولا صادق في مادة التنبي
فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا القطع الالتباس بين المعجزة
وسحرة المتنبي لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد من يدعي النبوة و
الاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل مفوت ما
هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي من غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق
الكاذب منه تعالى وبهذا انصرف ما قال الفاضل الچلبي من انه يرد عليه ان
هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل
فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان
تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة
فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي
تامل قوله والحق ان ما هو الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة

للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كانقضاض الكهرباء
ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر
امر ان العهد بظهور مثله من مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب
المختصة به يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه لا يندفع
الالتباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة
لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط
لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد
كل من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من
الخوارق فانما ربما يحتاج الى شرائط لا يكون مقدورة للبشر كالوقت
والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق
ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة
الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والا لزم ان يكون حركة البطش
ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن
التي ليست مقدورة للبشر تقي شيء وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض
بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من
الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهمل
القوم هذا الجواب لانهم لم يخطئوا العدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر
ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله
فانقلت كرامة انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بان يخرج منه كرامات
الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوا من المعجزات لان
المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق

وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل
في الجواب من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار
الصدق لان افعال الله ليست بمعللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه
ولا شك ان كرامة الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور
الخارق على يد غير المدعي دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا
على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل قوله قد عدوا الارهاصات جميع الارهاص
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي يسمى ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة
النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله على سبيل التشبيه
تعلق بالكرامات اي تشبيها بما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه
صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق
بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها قوله هو الامكان
الخاص يعني ان الله ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص
والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم
التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان
لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة قائلون بان حصول النتيجة
بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري كما قاله الفاضل المحشي
اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز
ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة
عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام حسنا
هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى قوله وذلك ان تاخذه امكانا عاما
اي يمكنك ان تاخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم

ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا
اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة او لا يكون
ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب
الثلثة قال السيد في حاشية شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها
على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن
كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احد
ابدا وقيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد
لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك
اتفاقي وليس من حيث وسيلة فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها
اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على
افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد النظر بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى
كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب اي اليقين انما هو
بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما
ان التعريف الثاني للمؤلف مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر
اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي
توصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد
الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي
شرح المختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله وانما
لم يقل لذاتها والمعنى في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف باعتبار صحته
العارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين
مدخلا في استلزام النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي اي امتناع

امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة
وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على راي الاشاعرة
القياس والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس
المساواة او لازمة لاحد المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة قوله فان
قلت التعريف آه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه قول هو المؤلف
من اقوال ليشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل
لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا لك ظهر ان لا حاجة الى ان يقال
اي يجب ان يعممها بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل
ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما يقع في الدليل
العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود
المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المقصود بيان تعميمه
كيف يصح قوله قلت الا حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم
بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة للملاحظة وكذا التعقل بالنسبة الى العالم وليس المقصود
من التلفظ الا احضار تلك المتعقل في الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا هو المعاني
الا انه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه هو المستلزم لذاته فقوله آخر يعني انه كلما
تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام
بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول
وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى
لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه
فليس ههنا قياس ملفوظ يستلزم القياس المعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم
ما ذكر قائل قوله هذا اي المعقول الاول اي هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول

والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول
المذكور في اخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول
فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا في
المؤلف واما القول فمختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ
مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول قوله هذا الحصر مبني على ان
اي الحصر المستفاد من تعريف المستدل بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على
المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم
لحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه وتترتب مقدمتان احدهما عن الوسط والمحكوم
عليه والثاني من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منها المطلوب الخبري واما اذا كان
المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم ان
يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الصادق دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر
في نفس تلك المقدمات بان يترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج
الى المطلوب الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف
اصلا وهذا المعنى للنظر فيه كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية
شرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل
الجلبي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اي كون المقدمات المترتبة
وترتيبها دليلا قوله حتى يلزم كون آه متعلق بالمنفي لا النفي قوله لكن لا يخفى انه خلاف
الظاهر يعني لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط خلاف الظاهر
اذ الظاهر العموم بل التخصيص بالكون في نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف
الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور

يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح اجيب
بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اي ليس مثل
قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع يعني المقدمات الماخوذة مع الترتيب
فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير
الماخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبني على ان
يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح الحصر الاضافي اذ يلزم ان يكون
مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول
ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان الماخوذتان مع الترتيب
دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه اصلا وان اراد انه يلزم ان يكون
المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ
الحصر بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب تامل وللفاضل الجلبي هنا
مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات
الماخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير
ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل
انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر
قوله المراد بالعلم التصديق آه يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة بمعاني متعددة
والمراد هنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه
لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد
من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج من التعريف المعرفات بالنسبة
الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما

تستلزم تصورها لا التصديقات بها او باخرى بالكنه اندفع ما قال الفاضل
الجلبي من انه لا قرينة هنا مما لا يلتفت اليه في التعريفات ولا يمكن تعميم كل تعريف
بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد
ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس
هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق المعنى
او ما يشتمل على الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يطلقونه
على الامارات ايضا قوله وبلزومه لا عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم
العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق العادة او
التوليد او الاعداد قوله فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى
كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية
او كسبية واما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى
عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر
ولم يظهر لي فائدة لتوصيف الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم
العلم بهما العلم باحدهما من غير ان يكون علة له فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما
القضية المستلزمة لعكسها فهو خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين واللزوم
هنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع
الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود
ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده
وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم بشجاعته
وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورتين
المذكورتين كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف

الا ان يعتبر قيد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم الا ان يراد آه انتهى اقول العلم في الصورة
المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاول فقط بل بانضمام قضية اخرى وهي
كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم
بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فالكلام لطريق الحدس فهو داخل في قوله و
الغاية يرد عليه آه والكلام لطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها منه قوله
لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول آه يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن
التعريف بما ذكرنا لكن نقضه جميعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي
غير مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم
النتيجة والكلام بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو
ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم فان يكون تصور الطرفين كافيا في
الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لا متنع
تحقق العلم بدون العلم به كالمثلث لا يتحقق بدون التساوي زواياه
القائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين و
التفرقة انما يظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى بين
البين وهو الاحتياج الى الوسط ودون خفاء اللزوم وان ليستدعي بعض الاحتياج
الى الوسط لا انتفاء الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدعي غير البين وجود
الملزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن
كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد من العلم به بعد تفطن
كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال
اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار استلزامها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل
الاول لما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة

ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للحكم حامل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع
الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصر في
الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار استلزامها على الاول حصل له
العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين قوله والغاية يرد عليه يعني يرد على هذا
التعريف وكذا السابق اعني المؤلف من قضيتين آه انهما غير مانعان لصدقهما على
على المقدمات التي يلزم معها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يكون يجد المبادي
المترتبة في الذهن فينتقل منه الى المطلوب مع انها ليست بدليل لانه مختص بما
يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المطلوب الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة
الى المطلوب قوله اللهم الا ان يراد آه فح لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة
عن الحركتين المذكورتين والثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة
الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل العرف
قرينة على التخصيص العرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد
من اللفظ المشترك على ما تامل فيه لكن يبقى شيء وهو ان الاليق بالبيان
ان يذكر المحشي اولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئا آه ثم يذكر ان
المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقام في الذكر على العلم وليخرج المفردات
التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد قوله فبالثاني اوفق آه
لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على اجزاء ما هو في المقدمات مستلزم
الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب قوله
لكن يمكن تطبيقه آه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على
الشرطية ابراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط
النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان

فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث
وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك آه
حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا
التعريف اعني ما يلزم من العلم به آه على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير
المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول
على ما اخذه الشيخ سعد من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل
للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين
ان يكونا متساويين وهنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات الترتيب
فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام
يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله
وتخصيصه مثل الاول آه جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف
على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدق
على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول
خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة دالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فان
التخصيص بالنظر في احواله هو تكلف في الكلام ولهذا قال خروج عن مذاق
الكلام قوله والصواب تعميم الاول يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات
فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب
قوله يريد ان الخارق آه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له
اي يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذي
يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه عند

الخلق اما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي ظهر على يد المتاله
فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج
يكذب مقالته بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به وكالخارق
الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به
اهانته فلا يدل على صدقه فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من
القرائن فانه اذا ظهر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار
التصديق واذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون
على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به اظهار التصديق قوله اذ لو جاز كذبه آه كما ذكره
السيد السند في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع
على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول
والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه
وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم
في الاحكام التالية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم
في الاحكام التالية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على
صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون
عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة
المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز
الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا
نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد
بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان [illegible]

العموم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها ينافي القطع بها
بين في محله او نقول هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة
على الصدق دلالة قطعية وان اظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى
ان لم يطلع على وجه الاستحالة قوله هذا في الامور التبليغية يعني ان هذا الدليل
على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام
وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم
والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان
النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب قوله قيل عليه اذ التصور آه
قائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه
خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال
بانه خبر الرسول وكلما هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال
المخبر بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب
المقدمات فان من سمع قوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج
الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر
الرسول او لم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب آه حاصله ان تصور
المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال
بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول
فيتوقف جزمه في كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان
الجزم في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر
بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء

على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالجزم في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون
افادته العلم استدلاليا وفيه نظر ان الاستدلالي ما يحصل بالاستدلال لا ما يتوقف
عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي
فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة
العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف اقول المذكور في شرح
المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا للعلم
لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بانه ضروري عادي
وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا
والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي
عادية او عقلية وهو لو كان الاستفادة من الدليل فكيف يلزم منه دلالته على
كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور
المخبر بالرسالة لا يحصل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو الظاهر ولا الجواب
لتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة
وذلك لانه مع تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل
العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كلما هو خبر الرسول فهو صادق
لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا
فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار
المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكلما هو خبر الرسول فهو صادق قوله ثم تصور
الخبر الا بيان منشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور الخبر من الرسول
من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه
استدلالي لا يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره

بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ
فهو في الحقيقة خبر الله تعالى بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل
فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان اخر غير محتاج والسائل
والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا ترى ان الشهور خبره عليه الصلوة والسلام
بان عذاب القبر حق من حيث انه خبر بدون ملاحظة انه مبلغ له مفيد للعلم الاستدلالي
ومتوقف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول
هو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والتناقض يجعل صدقه بديهيا ليفيد العلم الضروري
من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى
بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة
الثاني بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان
الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي
مناط البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في
الخبر اولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو لم لو اراد ان تصور المخبر بوجه الرسالة
وانه رسول من الله مع تصور الخبر من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار
انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي
انما حكم بعدم جعله صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتامل قوله لكن الكلام اه
استدراك لدفع توهم ناش من سابقه وهي انه يجوز ان يكون مراد السائل
من قوله او تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار
انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون
صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فهو يرجع الى ان تصور المخبر

تصور المخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فيكون السؤال والجواب
صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من
حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غيره يدل على ذلك
قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه
الرسول يوجب العلم اه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج
الى استحضار تينك المقدمتين على ما ذكر لا معنى للاعتراض بان خبره
بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى ذلك الترتيب المذكور
قوله ونظيره اه يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر
في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته
مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له واثبت له الحدوث فيقال العالم
حادث يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف
التغير ويقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج
الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف
العنوان اختلف الحال في البداهة والكسبية وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل
المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان التغير بديهي ممنوع اولا بانه من خطر
الكبرى بعد ملاحظة الصغرى هو النظر والاستدلال ليس من شيء تشاره فلته
التدبر ثم رد عليه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك
بل يحتاج في اثباته الى ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال
ليست من دأب المحصلين قوله بهذا المعنى يعم الاثبات اه يعني ان اليقين بمعنى
عدم احتمال النقيض داخل فيه الاثبات لان الظن الشامل له منه عدم الاحتمال
حالا ومالا مع ما مر في تعريف العلم فيكون ذا اثبات بعد اليقين مع هذا المعنى

لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن
بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يلزم الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في
الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا
لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك
ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه
والاظهر ان القول بهذا المعنى يعتبر فيه الثبات ايضا قوله اللهم الا ان يراد اه اي
اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر والتبادر بان يراد بعدم احتمال النقيض
ما يعم عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في حد ذاته
فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتماله
النقيض عند العالم بان لا يجوز عقله وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال
عند العالم بعدم الاحتمال في الحال فيخرج الظن فح لا يلغو ذكر الثبات
لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه
النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول
لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم تجويز العقل لا ما يعم والامكان الذاتي
على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية من اليقينيات لاحتمال
نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع
احتمال نقيضه في نفسه لامكانه غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل
وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال
عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل
المحشي من انه ليس شيء من هذا التوجيه من البعيد بل فيه من الحسن ما فيه لان
معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم

معنى عدم احتمال عند العالم واما لو نفي الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا ان الادراك
ثابت به فذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته
في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية
البعد منشاره قلة التدبر لان منشاء البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم
بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم
المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل وتقليد المخطئ وبالثبات
الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب فهذا لكن تفسير اليقين بما
ذكره خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم
في الحال فيخرج الظن وبالثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك
المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل
لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف
العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشاره الى ان له وجه صحة وهو ان يفهم
المقصود البالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل عن معرض
التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد
بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به
الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه
بحوالكم فهو جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق في الحال
والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات منشاره عدم التدبر فان تقليد
المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس
فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم جوابنا

قوله لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي اه يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق اه يدل على ان مقصود المص من قوله والعلم الثابت به ايضا اي
العلم الثابت بالضرورة على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا
لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ايضا ان العلم الحاصل
به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه
يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه نتيجة لما قبله اي اذا كان العلم
الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله و
الا لكان جهلا اه ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون
مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات
فانه صريح في ان المقصود من قوله العلم الثابت اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى
اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من
قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق
الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب المتداولة بين الناس وان
ما قيل من ان دلالة النقلية لا يفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته واما ما قال
الفاضل المحشي من ان العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي (المطلق)
محمول على التعريف المذكور اعني صفة يتجلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات
وغيرها فلا يكون قوله العلم الثابت لغوا فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور
خلاف الاصطلاح كما مر ولو سلم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم اه على
تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم

المعنى الاعم وهو باطل والا لانحصر الاسباب في الثلثة وايضا يجب التصريح بالحواس والخبر
المتواتر والعقل ايضا بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم النظرية
يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم
الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بمعنى
المذكور ويمكن ان يقال وجه تخصيصه الرد على من قال ان الدليل النقلية لا يفيد اليقين
قوله والاقرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم
الثابت اي انه كما ان التيقن والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال
كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال
قال بعض الفضلاء هذا مخالف لراي المص لانه لا يقال بالتفاوت بين اليقينيات
في القوة والنقصان كما سيجيء في بحث الايمان اقول راي المص نفي الزيادة
والنقصان من اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين
اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام
تامل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان
يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يشابه العلم الثابت اي بالمعنى
الاخص ما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه
لا حاجة الى تفسير العلم هنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم
عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله
يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم الاحق بالتفسير
واما ثالثا فلانه يجب ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى
لاتيان الفاء المشعر بانه نتيجة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة في ذكر قوله والا

والا لكان جلياً قوله وكأنه اشارة يعني ان القول بان العلم الثابت بخبر الرسول
شابه للعلم الضروري في قوة اليقين اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى
الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة العلم مدخل فيها كما ان ليس له مدخل في العلوم
الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد
نظر العقل فانه فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف
في المعقولات ايضاً فيحكم احكاماً كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدر
قال الفاضل الچلپي هذا مخالف لما تقرر في الاصول ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج
الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ما هو وانه هل هو حقيقة او المجاز
وليس لنا الى اليقينيات لنجح من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة
النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية اليقين انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه
ولا تنافي بطريق القطع ولا شك انه بعد اليقين بجميع الامور التي لها مدخل في دلالة
يفيد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه
واليقين بوجه ولا تنافي يحصل في بعض المواضع كما ذكره في شرح المواقف قوله والا
فهذا الحديث مشهور آه قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا
ما ذكره في شرح المقاصد وهو صحة نقله فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر
الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى وذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور
تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث
في نفسه خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل
بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد الشريف في حاشية الطيبي انه قال ابن الصلاح
من سئل من ابراز مثال المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث
من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالاً لذلك فانه نقل من

من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر فيهما لا عن الدلائل آه يعني انما قطع النظر عن
القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون ولحق
الخبر الرسول والاخبار مع كون كل منهما امراً خارجاً عن الخبر موجباً لصدقه لان الوجه
في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر
ليس سبباً للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي
مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدلائل لئلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء
من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر
عن القرائن قوله وقد يوجه آه يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل
بان القرائن ينفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تشارع القوم
الى دار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانها لا ينفك عن الخبر بل كلما
تحققت الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا يدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع
الاوقات والاوضاع فلا يكون الخبر المقرون مفيداً دائماً فلذلك قطع النظر عن
القرائن واسقط الخبر المقرون من درجة اعتباره في الخبر الصادق
بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاوضاع
فيكون الخبر الدال مفيداً للعلم دائماً فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل الخيالي في
توجيه ان القرائن قد ينفك عن الخبر بان الخبر بقدوم زيد عند تشارع قومه
يفيد العلم وعند عدم تشارع قومه لا يفيد لكن تشارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل
ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه فلو ان
هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكلما هذا شأنه فهو صادق اقول فيه بحث
لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً

قوله وليس كذلك لانه ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر
دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة
المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة لا ينفك
من الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا
في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد
وفي بعض الاشخاص وفي بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا
فيما بينهم معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم
الضروري عند البعض ومنشا حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله
تعالى العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلق فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا يعني
قوله فان الدليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل
بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر من قرائن
صدق المخبرين وعدم تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين
في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام اخر
فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لانا نمنع العلم
ليست ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من
غير دخل القرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام و
لا يخلق بعده في مقام اخر من غير تغير حال والمقام فيه بل بطريق جري العادة
قال بعض الفضلاء يعلل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن
ليست مما يمكن ان ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها
واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك
اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين

ومن يشاقق الرسول ... مخالفت كند با رسول من بعد ما تبين ازپس آنكه ظاهر شد له الهدى مراد راه راست بوقوف بر معجزات ... ويتبع غير سبيل المؤمنين غير راه كه مؤمنان بر آنند از اعتقاد و عمل نوله ما تولى ... ونصله جهنم ... در جهنم داخل كردانيم
تفسير حسينى

لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالضرورة
وقال الفاضل المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل
والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن
الامور الخارجية عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه
خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر
لكن بالنظر في احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب العلم هو
مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تامل انتهى
اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ
يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا
فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اي
لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يجوز العقل
تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت
في المتواتر بالبديهة ومن غير النظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل
مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى الاية وفيه انه
اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك
الحكم انما هو بطريق السالمة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله حاصل
الجواب ان الحصر مبني آه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في
النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه
لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة منحصر في خمسة انواع وفيه اشارة الى ان

مقصود الشارح من او قال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في
المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع
على ما قرره او على طريق اخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع
بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه من التقسيم اذ ليس هو
مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع
وكيفيته لذا قيل **قوله** ان قلت هذا مناف لما مر اي يعني قد سبق في وجه حصر اسباب
العلم في الثلثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من
خارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان لم يكن
آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة لانه قال قوة للنفس
بها يستعد فانه صريح في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكه
مغايرة لها ضرورة ان قوة الشيء ليس عينه **قوله** قلت ان حاصل الجواب انا
لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف
للنفس تستعد بها للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة لذلك الشيء
اصلا وهو ظاهر اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة للاحراق بل
انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول
اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من
اوصاف النفس فلعله اطلاقه مجازي واما ان النفس ليست فاعلة للعلوم الغير
الآلية لكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن لا يخفى ان اطلاق
الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في كشف الكبير في بحث
الاهلية مرارا كثيرة والاشبه ان يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي
ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن

بحث العقل

وان لم يكن آلة فهو العقل فانظر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك
فان النفي متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مع كونه مغايرا للنفس مسامحة باعتبار ان له
دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكانه المدرك ونظيره قولهم
القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده الافاضل ولا يخفى عن التعسف
قوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد يعني واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد
بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود كما تحقق
فالمعنى وان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك
ان نفي الغيرية من العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف
الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر
من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم
فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو من الصفات القديمة واما الصفات
المحدثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر بان تعدم الصفة
ويبقى الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل في باب الصفات ان الله تعالى والعقل مع النفس كل
قوله هذا هو النفس بعينها اذ هو الذي يدرك بها الغائبات والمحسوسات
جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات
بالحواس هذا لكن قوله يدرك صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك
لا تدرك به اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة
من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون
مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله
للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط واعلم ان الشارح
سيذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك

وهي الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه
الصلوة والسلام اول ما خلق الله تعالى العقل وان حال نفوسنا بالاضافة اليه كحال
ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات
كذلك باضافة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا
للعقل بهذا المعنى واما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا لان الكلام في العقل
الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه **قوله** والعرف واللغة على مغايرتهما
يعني ان العرف واللغة يدل على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة
الى ضعفه اقول هذا انما يتم ان لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على
القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق
العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول
ما خلق الله تعالى العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام ان الله
تعالى خلق العقل في احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت
اكرم خلق بك اكرم وبك اثيب وبك اعذب وبك اثبت فالاولى ان يقال انما
اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس
سببا للعلم **قوله** عدم تقييده الخ يعني عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي ونحوهما
بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق
اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلم فاندفع ما قاله الفاضل المحشي من
ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم
التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون
الثاني **قوله** فيه رد للفرق الثلث بتفصيل الشارح السمنية والبراهمة وبعض
الفلاسفة فاعلم ان الناس فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية

والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته
في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في
معرفة الله فقط **قوله** هذا دليل بعض الفلاسفة يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة
الاختلاف اي كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط
كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات
من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مخصوص بما عداهما اذ لا كثرة
اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم **قوله** لان هذه النسبة اه لما كان ان قولهم
النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر وحكما
من احكامه لا الالهيات فنفي افادة النظر العلم بهذه النسبة لا يكون مناقضا لدعواهم
اثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذه النسبة عدم المعلومية الخ فيتحقق التناقض
وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى
وصفاته لا العلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر
لما كثر الاختلاف وتناقض الاراء فيه لكن اللازم منتف والملزوم مثله نظرا في
الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر فيه مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض
والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى لسماعه
الاذان الكريمة **قوله** لكن يرد الخ يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو
ادعوه ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادة الظن
على ما نقل الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن واما الخلاف في افادته
اليقين في الالهيات فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن
بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض **قوله** يرد عليه اه فاعلم
انا لا نم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا

لا الزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهو ايضا ناظر فيفيد العلم عنده ثابته
لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة
في الكتب والقول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل
لا يعبأ به قوله هذا انما يفيد العلم اشارة الى ايراد الاعتراض على قوله فانقيل ايا
وحاصله ان هذه الشبهة لا يستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على
امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصله ان كون
النظر مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان
يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون
النظر مفيدا حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني
قوله لكن القائل بنفيها الخ اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل
بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ مقصوده الاستدلال وهو انما يترتب على
العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون العلم والمنكر ينكر دعواه اي يدعي كون
النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء
العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر
وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة
وهو اما لعدم الافادة او لعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة
لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم قوله اثبات
افادة النظر الخ يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات
افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية
الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها
ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات

فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص اعني افادته
بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال الخ حاصل هذا الجواب
ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص
ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد
من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر
مفيدا لا على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة
مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم واللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية
بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس اي
كونه مفيدا او لا دخل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته عدم لزوم
اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح الخ حاصل تزييفه ان العلم
بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة
العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم
باللازم انما يلزم من العلم بالملزوم والعلم بتحقق الملزوم ولهذا اشترط الشيخ
في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم
بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل كثيرا من العلوم بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم
بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو
لم يكن العلم بالافادة لتلك النتائج لما كانت بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء
على نفسه يعني ليس المراد من الدور معناه المشهور وهو توقف الشيء على ما يتوقف
عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين هنا بل المراد لازمه اعني توقف الشيء
على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء يعني
قوله وانه دور انه يستلزم الدور المصطلح لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على

اعتبارا تامة بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لعاد كما قال ان العلم بافادة هذا النظر
موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها فالعلم بالفرع مستفاد من العلم
بالاصل لضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر
صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث
لانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون
العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى لصغرى السهلة الحصول انما
يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم
بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه
آخر لغوا ان توقف الشيء على نفسه لانا لانا اذا اثبت الكلية بالنظر المخصوص
فقد اثبتنا الكلية بنفسه وذلك ظاهر ولذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله
حاصله انا اثبت الكلية النظرية اه يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر
بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث
كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت قضية الكلية القائلة
بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة ان هذا النظر من حيث
ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير
ان يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد
النظر كان اثباتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه هو افادته من
حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات
الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لا بالحكم بافادته من حيث خصوص
ذاته لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف
افادته من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار هذا

بالاعتبار هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث
اخذه لعنوان الشخصية ضرورية ولعنوان الكلية نظرية فلا دخل في الجواب ولذا لم
يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية لا يكون
ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها فيتكلم فيه
ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك
القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه
نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية و
نظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية اي من حيث كونه نظرا وهو بهذا الاعتبار
مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان
القضية يختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود
نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي **قوله** والاولى ان يعني ان قوله باول
التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى
التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخره
فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج
الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال
ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من
فكر او احساس او حدس او تجربة **قوله** وجعله تفسير الاول التوجه يعني جعل قوله من
غير احتياج الى الفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا
يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب
لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون للمباشرة
الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون للمباشرة

قوله ويرد عليه ان المثال اه اي يكون حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار رحمه ما نيا او كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثالا للضروري بل من الاكتسابي
وعلم ان الضرورية والاكتساب اقسام من العلم التصديقي كما لا يشير اليه فيكون الضروري من العلم التصديقي الحاصل من غير احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار
ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات والتصور الاولي كما يشير اليه بقوله فلا

الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ما حصل من غير الفكر والنظر فهو حاصل بدون
مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال
الحس قال البعض الاحاصل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسم
فان كل ذلك ما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما ام
في وجه انحصار الاسباب في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات مرجع الكل الى العقل فان المفضي الى العلم اما مجرد الالتفات او بانضمام حدس
او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل
فيما ثبت في العقل واما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه ملائم لما قرره البعض من
ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب
بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله كما لا يخفى قوله الظاهر من
عبارة المصنف يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف
الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسر الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار ان الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي ومعناه ما لا يكون حصوله
بمباشرة الاسباب بل المقصود بقوله وستعرفه ويرد على ما هو الظاهر ان المثال
الذي ذكره للضروري ليس موافقا بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على
الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه
انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون
تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما سيشير اليه بتمثيله لمباشرة
الاسباب بصرف النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء
في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي
قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه

اذ ما علم انه لم يكن العين حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي واما ما لم يثبت بالبداهة و
لا بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات فلم يبين انه ضروري او اكتسابي والحال ان الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى
واما اذا كان معنى البداهة الحاصل بدون التوسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلم
الثابت بالعقل مجهولا

يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون
الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض
العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه العلم الثابت بالعقل
على ما صرح الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله
باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر
ضعف ما قال الفاضل الچلپي من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة
في البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة
الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة مدخلا فيهما
على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي والاكتساب
الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتامل
ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان
حصولها وان كانت بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند
الشارح لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه الحصر الاسباب ولذا
جعلوا ما ثبت بالعقل وان كانت لاستعانة الحس والتجربة مدخل فيها
قوله فالاولى الا يعني ان الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى
ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات
والتجربيات وغيرها بانواعها ويكون الاستدلالي والاكتسابي
مترادفين واما قال والاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح
ولعل الوجه ما بينا قوله كلمة ما عبارة يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان ا

الضروري من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول الا بما يعم الحاصل وما من
شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان
يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب
اهل الحق من ان العلم بحقيقته تعالى ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى
انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا انه ليس بحاصل بالفعل
ممن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع
العلم بحقيقة الواجب لم يات بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقته الحكماء وبعض
من المتاخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول
معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل
لا يجوز ستيا على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية
العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من ان الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون
من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به الا فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة
حاصلة وغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول
مسامحة شائع فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما
حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين
والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف **قوله** لكن يرد عليه آه يعني ان
شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح رح وادرج الحسيات
فيه وبين وجه الادراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور
لنا ولا يحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا
ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس
من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض الم

بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها
ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية حصولها
فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد
النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون هناك
امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها سفسطة مخالف لصريح العقل والا
لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررناك
اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن الاطالة المرام
قوله وجوابه ان الشارح رح حمل التعريف الخ حاصله ان من ادرج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة المستقلة في حصوله والكسبي بما يكون
القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير
مقدورة لنا كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة
دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي
لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول
خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا تكون
القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد
بالاستقلال الاستقلال عادة يعني ان الكسبي يتوقف على مجرد
قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكرت
ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان
يكون نفس العلم به غير مقدور **قوله** وجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري
اولا مغايرا اتقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسمه اعني الحاصل بنظر العقل
فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض

ادلیتها و من الاول ان الضروري ليس بالكسبي ومن الثاني انه الكسبي
وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم قوله وليت شعري اه
يعني ان دفع التناقض فرع تخيله ومعنا لا يتخيل التناقض وان جعل للضروري
معنى واحدا وهو المقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من البداية
ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من
المقابل له وليس كذلك لانه قد قرر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا
او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل
بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف
اسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق
الاسباب الثلثة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري
والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير
تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها
وهو نظر العقل اي توجيهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك
انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من
الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب مباشر
فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض
بل هو شامل لنظر العقل وتوجيهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما
في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي
ليست بقصد من العبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات
التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد و
الاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل بالمباشرة يكون نظريا

نظريا بالمعنيين المذكورين او لانه انما يرد على تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم فنجوز اه اي لو سلم
ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والمقيود التي
حصلت الاقسام المتعلقة بسببها عموم من وجه فنجوز ان يكون نظر العقل الذي
لاجل تقييد السبب المباشر به حصل قسم منه اعم من وجه من السبب المباشر
فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر
متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات
والمقسم الضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل لو كان ضروريا يحصل باول
التوجه اه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره
فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وما ذكرنا لك اندفع
ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لتعرف ذلك من
ملاحظة مفهوم التقسيم والكرا ولقولنا الحيوان اما ابيض او اسود اي اما حيوان
ابيض او حيوان اسود ولانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم
من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل يتحقق الا ترى ان الابيض
الذي هو قيد يحصل لقسم الحيوان اعم من الحيوان وبهذا القدر يكفينا كما لا يخفى قوله
نعم يرد على التقسيم الثاني اه يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل
بدون فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على
ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في
الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حصلتا
بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على
الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع الفكر فيحتاج في دفعه
الى حمل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر

وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن
بل عدم استقامة الحصر وانما لم يكن التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي
اي من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات
داخل في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تسليه للضروري الحاصل باول
التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المعتدد والتصور
الطرفين المعتدد و باجزائك تمهدان ما قال الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا
الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المعتددة
كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة
الاسباب قسم من الادراكي ولذا كان الضروري قسيما للادراكي فيلزم ان يكون
قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح البعيد عن النقض بما اصل اذ ليس المقصود
ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المعتددة
بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان حمل الضروريات على المعنى الثاني دفع للتناقض
ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك
واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ
عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري
ثم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل قوله فيحتاج الى دفعه يعني لو كان الالهام
من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في
الثلثة فيحتاج في دفعه الى ما يحتاج اليه في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان
وجوابه انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الكل في جميع ذلك العقل او رجوعه الى
العقل والالهام باستعانته من الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس
سببا عاما لعامة الخلق للمذكورين داخلة في القسم اذ المقسم الاسباب العامة للـ

الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر قوله الا ان تخصيص الصحة الخ لان الالهام ليس
من اسباب المعرفة في نفس الشيء والتخصيص يوهم كونه من اسبابها قوله وجوابه
انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض قوله وفيه استدراك
لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة تشمل التصور والتصديق
والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف
المقصود الخ لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت
وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت ههنا بلا قرينة ايهام خلاف المقصود
وقيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد
قررنا في شرح المقاصد في بيان معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر منه ان الصحة
وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان
ما ذكره المحشي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر
وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه
وايهام خلاف المقصود قوله لكنه كان غير مشتهر الخ لانه قد جزم الشارح فيما سبق
بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام
بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى للايراد وكلمة كان المشعرة بالمضي قوله
فتامل وجه التامل ان عبارة المصنف لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك
مطلقا فيستعملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ حيث
عمم التعريف اولا وخصصها ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صحيحة على
ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المتواتر والالهام
وخبر الاحاد والرد ونحوها قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتددة بها المفيدة
للعلم بلا تكلف وهذا القدر كاف للايراد وكلمة كان قوله اشارة الى وجه التسمية الخ

رب العالمين والقول بين الكل وهو احد خلاف الاصل الا ان يصار اليه بلا ضرورة داعية
اليه قال الشارح في شرح الكشاف وهو اسم لكل وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون
له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فان قيل عبارة المصنف صريحة في ان العالم اسم للمجموع
حيث قال بجميع اجزائه دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع خرازة قلت
لا نم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية مفادها كل جنس يصدق عليه
مفهوم العالم بجميع اجزائه حادث فقيد اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث
مع حدوث الاجزاء التي تركب منها في الخارج ومعنى تركيبه منها في الخارج تركب
جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد
على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب
وما ذكرته اقرب الى الفهم والصواب والمشهور ان الصورة النوعية للعناصر
من هذا ودفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس
فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة
الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية
او هوائية قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر من افرادها
الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية لها قديمة بجنسها بمعنى
ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في العناصر انواعها المقتضية للاثار
المختلفة قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون
والفساد بان يخلع الهواء صورتها النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى
جوزوا ان يكون نوع النار حادثة بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز
خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان ان الصورة النوعية
قديمة بالجنس لكنه لا يشكل عليه بقاء صورة الاسطقسات اي العناصر الاربعة

اي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم
مشتق من العلم بمعنى العلامة لما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من
الموجودات لانه مما يعلم به الصانع **قوله** وليس من التعريف اي ليس جزءا من التعريف
حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح
فيخرج الصفات ويصير التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه
بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم به الصانع ولعل
الشارح اراد ان حمل الغير على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم
يلزم الاستدراك قوله من الموجودات اذ الغير المصطلح لا يطلق الا على الموجود
قوله اشارة الى ان المراد الاعني لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما خلاف المقصود
من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات
والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات
بما هو الموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فانه في اتيانه الامثلة من الاجناس
اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات وفي تثنية قوله من الموجودات من
اجناس الموجودات وفي اطلاقه العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى
انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اي بين جميع الاجناس اعني كونه ما يعلم
به الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين تحكم بلا دليل
وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان
موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاقه على كل واحد منها
وعلى كل اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل من زيد وبكر وعمرو
وعلى الكل **قوله** لانه اسم للكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي
فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه في قوله تعالى رب العالمين

بحث شمول العالم

فانها باعتبار تركب الجسم تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر وفي امزجة المواليد
الثلث اعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صورتها
العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يحصل لكل واحد منها بعد الافتراق بكونها
وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم
قدم الصورة النوعية المنقضية بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد
قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار لعم انه
يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان
الشارح رح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا
التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت اخر
فيصدق على صورة النوعية ويكون موافقا للمشهور قيده بالاضافة الخ اي
قيد القيام باضافة الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه
استغناؤه عن المحل الا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب ثم لا يخفى الخ
يعني ان تعريف قيام العين بالذات لا يصدق على المركب من عين وعرض تام
نحو الكرسي والسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه
لا يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر مع عدم صدق المعرف
اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات
المختص به وبما جرى ذلك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة
في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان
هذا الجواب انما يتم ان لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة في القيام
بالذات فيكون بالذات عينا مع انه ليس بعين ويكون النقض ابطال انحصار
التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه لا يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق
المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين ومع لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية

النوعية في التقسيم كما لا يخفى واما قال المشهور لان بعضهم ذهب الى انه عين
فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع وهيئة مخصوصة من غير
ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجودة فكيف يكون جزءا للموجود
واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في
عروض التحيز له واسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة
جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك
المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه اي ليس امرا خارجا
عنه الخ اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون
وجوده هو وجوده في الموضوع وقال السيد السند قدس سره في شرح المواقف
بعدم تمامية هذا المعنى في الاشارة الحسية والشارح رح فسره بان يكون وجود
العرض في نفسه هو وجوده في موضعه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود
الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر اخر ولذا اعلل امتناع
الانتقال به اورده السيد السند بانه ليس لشيء اذ يقال وجد السواد في نفسه
فقام بالجسم ويعقل التغاير بينهما الصحيح المغايرة بالذات وايضا امكان ثبوت الشيء
في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان
الباري يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان متغايرين
فكيف يتحد الكائنان اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمول على
الشارح كالمشهور والمقصود رفع ما هو في الاشارة الحسية تامل يعني
البعد المفروض الخ يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف
يعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى اعم وهو البعد المفروض اولا
وثانيا وثالثا وح تاليف الجسم من ثلثة اجزاء انما توجب حصول الابعاد بهذا المعنى

بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقى هما فيحصل شكل جوهري من ثلثة خطوط
جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق لتحقق التقاطع
الابعاد اه اي يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه انه لا يكب الابعاد الثلثة فضلا عن
كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله التحقيق
الابعاد الثلثة رد بان التقاطع اه يعني اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط
الثانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب
احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل
فيحصل العمق بان تألف مثلا جزء فيحصل الطول وقام بجنب شيء
فيحصل العرض وقام على فيحصل العمق فحينئذ ثلثة ابعاد احدها من والثاني
من والثالث من و متقاطعة على نقطة وهي الجزء المشترك
بينها وبما ذكرنا ظهر اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله
ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا
القائمة على هذه الصورة فالاوجه ان قوله رابع اي فوق احدها رابع كما في المواقف
اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما فحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع ولقائل
ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل
الجلبي في حاشية المطول في مبحث تقسيم النسبة الى المجمل والمفصل في بيان
قوله فلان كثير الرماد ان حكمه كثير الرماد في قولنا فلان كثير الرماد صفة لفلان اه لكن
الموصول لم يكن من الجنس في حكم النكرة ثم ان اه التقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية
حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف هنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر
فانه لم يكن قطع الزاوية منفرجة وليس الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل

بعض الافاضل وان كان لفظيا الى المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى
الاصطلاح وعدم منافاته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان الحاصل ما ذكره الشيخ
بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق
على كذا او كذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا
الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة
في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل
يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او ثمانية فالشيخ نفى النزاع
اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في
اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما اي مطابقا
للواقع اه يعني الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كليا ومعنى
الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان
الوهم ربما لا يقدر على استحضار بالقسمة لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى
والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي
وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي ولبعضهم لم يفرق بينهما
لكن افادة كلمة لا في عبارة الشرح صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي
انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي
فلانه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في
نفس الامر كما اذا تصورنا الانسان بوجه الحارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان
يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي
مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم الانقسام فرضا القسمة
الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع
في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء ولتصوره حتى عدم نفسه وباجرا

اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا حاجة الى هذه العناية في تحرير المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك
الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في
الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل
وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح
على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق فان تجويز الفاسد ممتنع كتجويز
اشتراك الجزئي وان لم يكن التصور ان متشعبين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق
الى الفهم وان امكن دفعه لا اي ان امكن وقع منع حصر العين في الجسم والجواهر
بالمجردات ونحوها بان منع النقض بالتقسيم والحصر العيني الذي ثبت وجوده والمجردات
ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن التقسيم لا يقال احتمال جزء الاعني لازم ان النقض
حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني
المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض الشارح اذ مقصوده بيان العالم حدوث
بجميع اجزائه لانه للموجودة والمتصلة وانا قلنا انه يبقى احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه
لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على ما له كون في الحيز والمجردات لا احياز
لها فلا يدل على حدوثها ما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير
مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سبق
بقوله وههنا ابحاث فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع استغراق
الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز ان
يكون مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان النقض حصر ما ثبت وجوده والمجردات
خارجة عن التقسيم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال اعتراض على هذا الجواب
بانا لا نسلم ان النقض حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض الشارح فهذا الاعتراض والجواب
متاخر عنه برتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تشريحه

هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء
لا يتجزى ببرهان ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا
لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء انه ينافي غرض الشارح انتهى وفيه بحث لان احتمال
وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في
الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان
وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة [لاستحالة] تقدم دلالة الدليل
على حدوثه   وايضا وجود جوهر مركب الخ اعتراض على قول الشارح ولم يقل وجود
الجواهر احترازا عن ورود المنع الا بان هذا المنع وارد على قوله وهو اما مركب من
جزء فهو الجسم بان يقال ان حصر الشارح المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب
حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت اليه ولم يقل كالجسم
لانا نقول هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض الشارح من قوله والعالم
بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع
وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم حدوث المحتمل اعني المجردات
لا ينافي غرض الشارح   واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله
ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت
الشارح اليه واورد عبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان تيسر
من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل   اي مستقيم لان الا
يعني تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من
وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على التقدير تماسهما بجزء من
وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على
السطح فيكون مستقيما لاستقامته والكلام وجود مطلق بالفعل سوار

سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل
فرع التناهي وهو كون المقدار بحيث ينتهي الى طرفه اشارة حسية لانه طرف
ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهاية فيها في الاثناء
الحسية والا كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض بمقدار محدود فانقيل
ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل
لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو توهم حصل
الخطوط المستديرة وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح
مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك
البعض بهذا التحقيق عبارة الشرح ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل
في قول الشرح والا كان فيها خط بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا
ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وانه انما يتم لو كان قيد الاستواء
في قوله على سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلة الشرح على ما قاله بعض الافاضل
والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان
مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح
الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزء منقسم لكان
في الكرة خط بالفعل او مستقيما ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم
ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي
الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظه يرد عليه ان العقل جازم بان
جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعد
اي بقيت العشرة من تلك المراتب يعني ما بعد العشرة فلفظ بعد
صيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب

مراتب الكثرة ما بعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية
وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحد منها اكثر من مرتبة بعد
العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد
العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي بعد
العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد من الفهم مع ان العبارة
الآتية بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشرة اتحادا وفي بعض النسخ
ما بعد بلفظ الظرف المقابل لقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من
المرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا التعلقات علمه تعالى
اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف
القدرة فانها مختصة بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات
يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض
بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب
الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث
لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف
الى حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه حاصل هذا الوجه انه
يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن
وكل ممكن مقدور الله تعالى فلله تعالى ان يوجد جميعا فكل مفترق واحد حادث
من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى
لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة
الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين
هف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود

جزء غير منقسم وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سمي بالعلاوة والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون
جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض
الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات
الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل
فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد من شانه وقوته انه يقبل الانقسام
دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات
الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من امكان
افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يعلل بطلان خروج
الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي القدر
على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا
في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على
التعاقب والنفوس المفارقة من الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد
من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها
ممكنة مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على
رايهم ويصح ان يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما ان قلت
النقطة اي حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد
بدونه اذ الاعراض الاولية لشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر
فلا نقطة فيكون ما به التماس جزء لا يتجزى تلك القضية مهملة اي المعنى ان قولهم النقطة نهاية
الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروط اعني السطح
المستدير من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الراس نقطة كذا استدارة نقطة

نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح
الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل
ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من ان يخرج من
سكونها نقطتان غير متحركتان هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما
قاعدته والاخر مستدير منه ويضيق شيئا الى ان ينتهي بنقطة هي راسها ما لكان مستديرين
يسمى صنوبريا ومستديرا والا فمضلعا لانه في الاخرة يعني ان اثبات الهيولى
والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية
المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فينافيه استمرار الاجساد
وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيان ملازمة البدن لا يكون بتفرق اجزائه لما
لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون
الحشر بجمعها بل بانعدام الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد
لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد اوله قواعدها
يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان
نفيه يكون من كثير من اصول الهندسة التي يبنى عليها دوام حركات السموات لكن
اوله وادامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبني عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله
وكثير من اصول الهندسية عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني عليها صفة لعدة صفة لقوله
اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم ويبنى عليه دوام
الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قائمة بالحركة المستديرة وذلك مبني على ان
لا يكون السماء مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله
قبل الا انما خرجها الكاتبة ما يعني ان كلمة ما في تعريف الوضع عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم
من اقسامه والصفات ليست ممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة خارجة عن المقسم

فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات
واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن
لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى
انه تستر محض ٠ اما لانها عرض اه اعني قيل ان قوله ويحدث الاجسام ليس من تمام
التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة
في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان
معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدمه عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا
كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما
لان عدم القيام بالذات والامكان ساوى القيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المتقدمين
كما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا ان كل ممكن
حادث بل الممكن صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب
وهذا ما ذهب اليه بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض
عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض
على صفاته مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيما قال الفاضل الچلپي في توجيهه
واما لان الصفات اعراض حادثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها
انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية
ذكر في شرح التجريد اه قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة
لا تحتاج الى اكثر من جوهر يعني انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط
بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح هٰهنا من ان ما عدا الاكوان
من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام يعني انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان
ممكنا فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع
وذلك ان تستدل اه يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض

لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل
ترك الشارح هٰهنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند
غيره وبين حدوثها بوجه مقبول عند الجميع مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث
الحركة والسكون بقوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية ٠ اذ القصد
الى ايجاد الموجود ممتنع يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما
لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود ممتنع بالضرورة
لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار
حادثا قطعا ٠ واعترض اه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا
كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان ليكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان
تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة
بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له مع لا يلزم
حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه
موجودا قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه
وانما قيد القصد بالكامل اي الذي لا يكون مستلزما للنقص وهو قصد الواجب تعالى
وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد
والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب
واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون
معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا
فيكون اثره حادثا قطعا ٠ اي مسبوقا بالوجود والظاهر مسبوقا بالعدم والا فمسبوقية
القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس متصورا بالاثبات
لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فلا يحصل ان ما ظهر

عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه او مستندا
الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الموجب لا يطرء عليه العدم والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة   ان قلت يجوز ان يستند الا يعني ان طريان العدم
على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا
الى الواجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون ا
استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود
كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الاخر غير متناهية في جانب
الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فح يكون المستند قديما لعدم مسبوقية
العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة
اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز ان
يطرء عليه العدم بان ينتهي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه المتعاقبة
شرط اخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علة التامة
بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ونمثل لك
مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الواجب القديم بتوسط الحركات
الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروض من مستند معين الى غير النهاية في جانب
الماضي فيكون سكون زيد قديما غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة
الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك
الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمرا لطرو العدم عليه
بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات السالفة
في شرط وجوده وتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده
والفاضل الجليبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث

الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون
المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القدم بهذا المعنى
لا يفيد شيئا اذ القدم بهذا المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره
المحشي بالمستمر بل فيه تسليم المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد
اعترفتم به   قلت يبطله الا يعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت
متعاقبة او مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون
تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون
قديما مستمرا وح يكون كلما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كلما هو مستند الى الموجب
القديم مستمر   نعم يرد ان يقال الا يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى
الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وح يكون
ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه
اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف
عليه وجوده فيكون انتفاؤه بانتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخ اما ان يستند الى
الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة الشرائط العدمية لا الى
نهاية او الى الممتنع بالذات واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول
والثالث فظ واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير
المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى
كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة
الى السبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق

في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء لتم الجواب المذكور
ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية
فيندفع المحال يلزم وجود الامور الغير المتناهية لو قيل الا يعني لو قيل بدل قوله فالكائن
مسبوقا بكون بكون اخر في ذلك الحيز اما فالكائن مسبوقا بكون اخر في حيز اخر
فحركة والافسكون لم يرد سؤال ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون
الاتي بقوله فان قيل الا لانه يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا ان
وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا بكون
اخر كما في ان الحدوث او لا يكون في حيز اخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد
عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة و
لذا اخرجه الشرح منها ويرد عليه الا يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين
على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين
ان ما حدث في مكان واستقر انين فيه وانتقل منه في الان الثالث الى
مكان اخر لزم ان يكون كونه ذلك الحادث في الان الثاني جزءا من
الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون
الثالث يكون حركة فلا امتياز للحركة من السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن في ان سكونه اعني الان الثاني شارعا في الحركة وذلك حال القول
به احد ويجوز ذلك اندفع ما قيل ان النقض من قول الشارح وهذا معنى قولهم
الحركة كونان الا ان الكلام ليس على ظاهرها بل محمول على المسامحة والمراد
ما ذكره فلا يرد ما ذكره المحشي بقوله ويرد عليه الا لان مقصد المحشي بيان
حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرها الاعتراض والحق
ما ذكره الشارح فلذا حملها عليه لانه يرد على تقدير حملها على ذلك واندفع ايضا
ما قيل ان اشتراك الحقيقتين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات

بالذات عن الاخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك
غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات
ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون
تحقق كل منهما في الخارج متمايزا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الان
الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد قوله والحق ان الحركة
هذا العينية ما ذكره الشارح بقوله فالكائن مسبوقا بكون آخر الا قوله وهذا ظاهر الى
كون هذين التعريفين صحيحا عند تجدد الاكوان بحسب الانات على ما هو مذهب
الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني
واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى ح لكون الكون اولا
وثانيا لعدم تعدده ولانه يلزم انه اذا حدث في مكان واستقر فيه انين ان لا يكون
كونه في الان الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانيا
وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه انين يلزم ان يكون كونه في الان الثالث
حركة لكونه كونا اولا في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على
تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وانه يرد على تقدير عدم بقائها ان لا
يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال
يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه
يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم
وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فح يجوز ان يوجد سكون
قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت
جوازه الا يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه
يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي بالفعل

وبالامكان لان القديم الكان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا والكان غيره مستند
اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان الكان عدمه يستلزم
امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علة التامة فجواز زوال
السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اي باستلزام
جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصد اعني اثبات حدوث السكون و
ان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم
للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا
اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز
ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه
يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب
اليه بعض المتاخرين لتم لكنه لم يثبت **قوله** والاستدلال عليه اي تقريره ان وجود
المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارك الباري في التجرد لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظ واما بطلان التالي فلانه لو شارك لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب
في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو ظ وتقرير الجواب انا لا نم ان هذه الشاركة
في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا
في السلبية لا يستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة
عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة
في ذاتي فلا نم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون
تعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب
امر عدمي كما بين في محله **قوله** ومنها ابطال ما لا دليل اي تقريره ان المجردات لا دليل
على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى

اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نم الكبرى فان
الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم
فيجوز ان يكون شيء متحقق مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم **قوله** على ان عدم الدليل
حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد انه لا دليل في نفس الامر فممنوع لان
عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكن لا يفيد
وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه
يجب نفيه **قوله** وعدم حضور الجبال الخ جواب سؤال كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل
انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة
لا بانتفاء الدليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا **قوله** حدوث سائر الاعراض
يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض
بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان
على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض
الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون
حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع **قوله** فحدوث الاولى
اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة و ا
السكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل
كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة لتغاير الموقوف والموقوف
عليه بالذات كما لا يخفى وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون
حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم
بوجه لو كانا بالذات مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او

الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونهما قائمتين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلوب
حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية
في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية المطلق ضرورة انه لا وجود
للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في
جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك
الجزئية اي من جهة تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن
جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا
اعني عدم البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في تلك الجزئيات
الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم
ح اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع
ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات
فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه انسانا
ولا انسانا قوله وايضا لو صح الخ نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد
من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية
المطلق وليس كذلك واللازم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل
جزئي يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم
لا يقولون به وبما حررنا ظهر ان تمثيل قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع
الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي
الى حد لا يوجد بعده شي منها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو
متعاقبة غير متناه وليس بشي لان الفرق لا يفيد دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله
والاصوب الخ اي يجاب من السوال الثالث بان الجزئيات من الحركة

من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق وانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت
متعاقبة او مجتمعة مترتبة او غير مترتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات
متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم
بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهيته والا فماهية الحيز ما يشغله
الجسم او الجوهر بخلاف المكان فان ما يشغله الجسم فقط قوله ان قلت الصفة
وكذا الخ منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود كان من جملة العالم
وانما يلزم لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي
يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان
كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم
امكان الكل وليستا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظ واما
المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع
غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا الاغير نافع اي تعيين ثبوت الجائز الذي
لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود الواجب
تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما ضرورة
ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المباين لنا
اي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المغاير المباين للواجب
ولا شك في صحة الملازمة ح فقوله هذا الاغير نافع دفع لمادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير
واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت
بشي لعدم استقلاله في الجواب واجاب بعض الافاضل انا لا نم كونهما يجوز
وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لنا ان كل ممكن محدث عندهم انتهى
اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم يكن ممكنة فلابد ان يكون

واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجي من ان الصفات
ليست عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نم انه لو لم يكن محدث العالم واجب
الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الانجرار الى ما ذكره الشارح على ان
هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وما ذكرنا ظهر الغبار كما قيل
في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان
الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصادق
عليه انه سوى ما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لا نح يرد المنع المذكور بانا
لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون
من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي
كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائزة الوجود وليس كذلك قوله
يرد عليه آه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه
منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز
ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله
فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا اذ المفروض محدثية
لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله والمحدث لا بد له من محدث
فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم
علية الشيء لنفسه ذات المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون
ما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع
الاولى او الثانية تقصير ولا يكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل
على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب

وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهائه الى الواجب
لا مكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث
غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود وكونه ما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك
ما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود
المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز ما ثبت وجوده وحدوثه
لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل
ممكن حادث انتهى كلامه لا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث
ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث آه يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار
الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله على المحدث بالذات
ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم
الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو
كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه
الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح آه صريح في ان
المراد انه لا بد من استناد المحدثات الى المحدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير
لانه الضروري واما انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا
لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان
جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولا نح يكون
الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصلح قوله وقريب من هذا ما ذكر
كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث
على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يحمل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا
اذ لا يعبر الا ان الموجد المستغني عن الغير واجب الوجود فلا يكون من المسائل

المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الچلپي يعني جل المحدث في
قوله والعالم محدث المحدث بالذات ليصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجبا
لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي حدوثه الذاتي فلم يكن
محدثا لذلك العالم وبه يندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون
من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما محالا لما بعده كلام الشارح
وان جائز النظر الى ظاهر عبارة الشارح حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث
المخرج من العدم الى الوجود يعني انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل الا على ... وفيه
ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين لقوله
ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على القول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه
المذكور ليس بصحيح لانه محالا لما بعده كلام الشارح **قوله** والشيء لا يدل على نفسه اي يعني
لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلو كان من جملته لصلح دليلا على وجود المبدأ
لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ له لكن لا يصلح دليلا على
وجود المبدأ اذ الشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ او نقول للعالم اذ لا يكون ح
اي حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما يقتضيه
الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ له
ان لا يكون مبدأ او ان يكون من اجزاء العالم وان لا يكون منه وانه تناقض وتحصيل
ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ له لو لا ان
العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه
مبدأ من العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ او ان يكون من العالم و
ان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ او نقول للعالم وعندي ان الاولى

واقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون او الفاء
والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له او ان لا يكون من العالم
وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ او من العالم ولا يخفى انه تعسف
اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد الترديد في اللازم
الثاني وتركه في الاول **قوله** الاول طريقة الحدوث اي حاصل الاول ان مبدأ
العالم لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا
لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا وحاصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا
لكان من جملة الممكنات فلا يصلح مبدأ لها **قوله** ووجه القرب ظاهر اذ لا فرق
بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه
قوله ابطال التسلسل اي يعني ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء
اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكر فالتمسك في اثبات الواجب
باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة ذلك الدليل المنتج لبطلانه فيكون
افتقارا الى الابطال اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون
محصول قول الشارح قد يتوهم ان هذا دليل اي انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات
الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل
هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته
افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى
ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح
بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم
ومنتج لبطلان التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى
ابطاله والحق ان هذا الدليل اذا كان ... الى احد ادلة اقامتها

ينتج لبطلان التسلسل بكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل
يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل
دون ان يقول لبطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان
مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة
او كبير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل
ولا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه واحد
من ادلة اقامتها ينتج لبطلانه لا ابطال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح
بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل فليس كذلك فان عبارته صريحة في انه اشارة
الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا الدليل منتجا على اثبات
الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل انما ينافيه كونه
نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ
الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا
الدليل ح مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون دليل اشارة
واثارا الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد
من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال
التسلسل اذ لم يقم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه
ح يلزم الف وعلى تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان فقط لكن
ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وذلك
الشيخ بل هو اشارة الى احد ادلة الابطال محمول على المسامحة وكذا غيره في بعض
الشيخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية منقح الكلام والله
الموفق لسبيل المرام قوله يتم بمجرد خروج العلة الخ يعني اذا ثبت ان الممكنات لا

لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب
لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن
قوله واما الانقطاع الخ اي واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية
فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن
السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة وكونه علة السلسلة وذلك البعض
المستند الى الواجب طرف ونهاية السلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما
ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم
ان يكون الواجب معلولا لدخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني
يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون
ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان
في تقرير المحشي [illegible] لما لا يخفى قوله فظهر اي ظهر بما ذكر ان ابطال التسلسل
مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله
فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب
مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن الخ اما ترك الشارح ذكره اما لان
التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لان ما ذكر ان
معنا هذا احدهما مشعر بذكر الاخر قوله وكذا بالعلم لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه
ولعلته فانه اذا كان المجموع علة المجموع يكون علة لكل واحد من الاجزاء الذي
هي علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان واحد منها علة المجموع
لانه يكون علة لنفسه ولكل الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد
من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق بالمقام ايرادها قوله فينقطع الوقف
لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منها قوله البرهان الى بقي انا اذ خاطبه ان



سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم
تناهي المعلولات فلا يدل عليه قوله وهي لا يكون الا يعني ان العلل لا يكون الا مجتمعة
لان الكلام في العلل الموجودة وهي يجب اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور
مختصا بالامور المجتمعة ايضا وهذا البرهان اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل
من جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اذا يترتب طبعا كما في سلسلة العلل
والمعلولات المجتمعة كما في الابعاد او غير مترتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركات
الفلكية واليه ذهب الحكماء والمتكلمون اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم
فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس اي برهان
التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو
ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا
حادثة لحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدء القديم والمفارقة عن
الابدان غير متناهية للاتناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء
الادوار الفلكية التي لا تتناهي ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها
متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فانها وان كانت باقية بعد المفارقة
عن الابدان متقدم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكن ليس هناك ترتب
طبيعة ووضعي واما قيد بالمفارقة من الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية
عنده لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مترتبة اي دليل لقوله وبه
يبطل يعني برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على تقدير اشتراط
الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم يكن مترتبة بحسب
ذواتها لكنها مترتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدث فيها الترتيب تلك
الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبدءة من

ما حدث في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدئة من الامس كذلك ثم نطبق
بينها على حسب تطبيق الازمنة فان وقع باجزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما وما ذكره بعض الافاضل اي يعني ما ذكر
بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت
النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد ليحصل تطبيق الازمنة
المترتبة تحصيل التطبيق بينها لكنها ليس كذلك اذ قد يحدث جملة النفوس في زمان
وجملة اخرى اقل من الاولى واكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان القابلة
في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مترتبة تحقق احاد الابدان فيها فح
لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما
يدل على امتناع تطبيق فرد فرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيها التطبيق المتناهي
بالتناهي اقل او اكثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المترتبة
وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس
يوجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شرط حدوثها عند القائل
بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي تشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان
يحصل انطباق التناهي من النفوس بالتناهي وهو كاف في جريان البرهان الذي
كما لا يخفى ومما ذكرنا اندفع ان هذا الاستدلال انما يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل
حدوث البدن لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام
عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها
نعم قد ذهب بعض الحكماء الى قدمها مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي
قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب اعني قول القائل بقدمها
بالشخص افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم تناهيها فالقائل بقدمها بالنوع مع عدم

تناهي افرادها المتعاقبة تعاقب الابدان ثم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع
عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا
مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة
هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا
اذا كان الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول
من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وكذا
ويتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد
منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان لفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار
فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا
الامور الموجودة المتحققة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثاني بازاء الثاني وكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من
الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار
واستوضح ذلك توهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على السواء وبين الاعداد المحصورة
فان الاول اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما
بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل
واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخ اما يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة
وجعل كل جزء من احديهما بازاء جزء الاخرى او يكفي ملاحظة احادهما ووقوع
اجزاء احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان
لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة
سواء كانت مجتمعة او لا وان كفى التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا حاجة الى
الموجود وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة

ملاحظة الجملتين معا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من الاخرى او لا يقع فعلى
الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على
مذهب المتكلمين ظاهر فانها الكونات متعددة وجودا وكل مسبوق بعدم الاخر واما
تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين
المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد
فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له اصلا قوله
فانه ينقطع بانقطاع الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لانه لا بد في
جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض
وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا
فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان احاد
السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا يكون
الاحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على
استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم
تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد
الحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من
تلك انما هو بسبب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد
من ان يقع بازاء جزء من جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية و
الموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان
لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في
الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه
بل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بسبب العقل لكن احاد السلسلة

لابد ان تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع احاد كل منهما
باجزاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه
من مزال الاقدام قوله لو سلم عدم الانقطاع الخ اي لو سلم عدم انقطاع اعتبار
العقل على سبيل التعاقب فلا يضر لان كل ما دخل تحت الوجود والوهمي بالفعل
على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما والتطبيق لا يستلزم تناهي ولا تناهي
قوله ولتغيره يتم البيان الخ فان معنى لا تناهيها على تقدير عدم الانتهاء في الوجود الى حد
لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن لا يشكل بالنسبة
الى علم الله تعالى حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية وكذا الانطباق
بينها معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق
يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود والعلمي لله تعالى فهو فيه قوله فتأمل فيه وجهه
التأمل ان علمه الشامل انما يشتمل بالامتناع العلم به كما ان قدرته الشاملة
انما يشمل بالامتناع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة
ثم انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به
كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به قوله توضيحه اي توضيح عدم ورود
النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات الشاملة للبراهين
بقولهم وذلك الخ اي ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج
او في الذهن فان الشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد
والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا غير
متناهية والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه
لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج
متناه فلا يمكن تقدير لا يجري التطبيق فيها لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان

الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود
محل تأمل بل الظاهر عدمه والقضايا الاعداد ومن الموجودات الخارجة عند جمهور الحكماء
اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ليس بمعنى الايجاب والسلب
بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والنقطة والوحدة
وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما
هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم
جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من
انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها
تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام شارح السعيد السند قدس سره في شرح المواقف
على ان المحقق الدواني ذكر في الحواشي القديمة ان الاعداد من الامور الاعتبارية
عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله
وما يقال الخ جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات والمقدورات
غير متناهية فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجازي
باعتبار انها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم
تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم
التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم
الجهل لو كان المراد انها لا تتناهى بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل
المراد انه يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف
على امر لكن تلك المعلومات لا تتصف بحسب الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها
فرع الوجود بل القضاء فيها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تتناهى في الوجود الى
حد معين وانها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم

السبيل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية
امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد يقرر الجواب عنه
بانه يجوز ان يكون تعلق العلم على سبيل الاجمالي ويكون التعلق بالفعل على سبيل
التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علمه تعالى والا كانت غير
متناهية بالنسبة الى وجودها معضلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم
تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة انه
عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو راي الاصحاب ولا شك ان
الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في
صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد
متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي
الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بالاتناهي كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله وهذا
يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من
ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري
اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن
فانها لا يكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان توهم
الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع
القادر لما ان هذه الصفات كانت مستفادة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة
الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها
ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف
الوحدة فتنبه قوله وحاصل الدفع الخ يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت
الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية هو ليس بمراد واما المراد بالوحدة

بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي
حقيقي هذا التقرير لما عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم
اذا كان المراد بلفظ الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي اما اذا كان
المراد به واجب الوجود مطلقا على ما فسره الشارح فح يكون وصفه بالواحد بمنزلة
وصف الواجب به فما توهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة
في صفة الوجوب اذ يقال ح ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت
الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل
فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في
وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عدم اعتقاد
الشريك في الالوهية وخواصها اراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور
المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم الخ
قيل هذا على التقدير ان يكون ضمير هو للشأن والله مبتدأ وواحد خبره الخ يرد
ان الله علم للجزئي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان
المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة
وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين توهموا اشتراك
معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجع الى
الى الذي سأل المتولي والله خبره وواحد بدل منه او خبر بعد خبر على ما في
الكشاف عن ابن عباس رض قالت قريش يا محمد صلى الله عليه وسلم صف لنا
ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني من صفته هو الله احد
فلا يأتي التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد وان لم الخ يعني اذا كان المراد بالاله
الصانع القادر على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود

على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين

على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او

موجبا او ناقصا فح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظاهر واما

على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب مع الآثار

الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز اسناد النقيضين في وقتين الى

القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز توسط

شرط حادث فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لاقتضائه بالايجاب

فكلما اختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب **قوله** فقوله ايضا اي اذا كان

المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن الا محل

تامل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على

نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلقا والدليل المذكور

انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلقا

قوله الا ان يقال الخ اي الا ان تخصيص المدعى ايضا ويقال المراد بقوله ولا يمكن ان

يصدق الا الواجب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فح يكون الدليل مطابقا للمدعى **قوله**

او يقال الخ اي او لا تخصيص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل

بان التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنه

فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا

قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع

بينهما **قوله** لكن يرد على هذا اي على البيان انه لو كان الايجاب نقصا يلزم ان صفاته تعالى

قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب قبل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى

يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم

عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشيء لانه

اذا لم يكن مستندا الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون

وجوده من ذاته او من غيره فان انتفى الثاني تعين الاول ويلزم وجوب الوجود

ولذا قال في شرح المقاصد اسناد الصفات عند من نفاها ليس الا بطريق

الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات وسيجي

في مباحث الصفات فكلام المحشي هنا غير متين **قوله** والفرق الخ يعني ان بيان الفرق

بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل

قيل الفرق واضح ولا يخفى لان صفات الواجب كمالات له وان الخلو عنها نقص بخلاف

غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمال

اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب

والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون ذات الواجب قبل كل شيء

ولابده حالا لعبارة في المقامات اليقينية على ان كون الصفات كمالات بالنسبة

الى ذاته محل تامل وقولكم لان الخلو عنها نقص قلنا كونه نقصا في ذاته تعالى لم لا بد له

من دليل **قوله** معنا بحثان الخ اي في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال

ان دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه

او لانه يستلزم المح اعني عدم الواجب وجود المختار بان يقال لو امكن الواجب

المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عنه ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته ولو

امكن الممكن في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخ اما ان يحصل كل من مقتضى الذات

اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه مح

او لا يحصل احدهما فلا يخ اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المختار

الا لو معينة او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو ظ

اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة قولكم يلزم العجز قلنا لا نم
لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانفعال لو حصل من قبل ذاته فالعجز
الذي يكون من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي له العجز الذي يكون
لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني اي البحث الثاني اي النقض التفصيلي
اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون
الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا
للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام
المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة
مثلا يستحيل عدمه ويجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض
الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة
عليه هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول
الممكن الذاتي بواسطة وجود علته التامة هو العجز لتعجيز الغير اياه انتهى ويتبعه
انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته
دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته وهو خلاف ما قرر القوم
قال قوله والجواب اي انه اجاب بتخصيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض
ولا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادتي الالهين معا ونقول ان المراد
[illegible] لا يمكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر
سكونه ولا شك انه لا يجري في مورد النقض لان مقتضيه الذات اثبت
بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة ولا يتم الحل المذكور
لان كل واحد من تعلقي الارادتين ح يكون بالممكن الصرف لعدم تقادم احدهما
على الآخر قوله اي لا تدافع بين تعلقيهما يعني ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي

المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي كما يجيء وان الكلام
على حذف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا التعلق الارادة بكل
منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحي يعني كون الامرين
الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل
احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق
التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق
احدهما السكون ومتعلق الاخرى الحركة فيجوز حصول ثبات التعلقين ويتم
الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما قوله والتنافي المانع اي والتنافي بمعنى تعذر ارادة
المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان
كل واحد من التخالف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع
فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل
حمل التضاد على التنافي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكان تضادا
وفيه انه لو كان المنفي بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين اي
الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دليلها يعني ليس المراد
بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظن لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا
في اثبات التوحيد قوله اذ يلزمه اه اي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة
وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في الايجاد
او في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على
ان الوجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا
على ذات الواجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا ممكنا وبما حررناه اندفع
اندفع ما قيل ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان

بل هو لا يستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من
يقول بحجية الاجماع و اما لانم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في
ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى ان قول الشارح وهو امانع الحدوث
يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات
لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين على الكمال فتفسير قوله لو امكن
الهان بقوله اي صانعان قادران على الكمال ليس بشيء قوله ان قلت حاصله
انا لانم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه وانما يلزم ان لو قال المعتزلة بعجزه
تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك
لا يحصل قوله العجز بتخلف اي حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة
عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف
عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية
فلا اشكال قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لا يخفى ان امكان التمانع لو كان
محالا لا يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لان لا يوجد مصنوع
بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان
لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقرير ضمير قوله وهو لا يستلزم انما يرجع الى امكان التمانع
ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم
عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون
واحد منهما صانعا فالمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع وحاصل الجواب
على التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى قوله وهذا الجواب مبني اي لا يخفى ان
الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل
الجواب كما عرفت انا لانم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان

فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله فمعنى
قوله تعالى الا الآية اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه
يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم
التكون بالفعل نمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان وان اردتم به عدم
التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم
التكون لكن لانم بطلان اللازم لا بد له من دليل قوله فتدبر اي تدبر لما قلنا من توجيه
العلاوة حتى يظهر انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا
معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الاله لم تكون السماء والارض اي لم تكونا
بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث فلانه ترجيح الا الاعم تقتضي القادرية ذات
الاله وتقتضي المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين
على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة
الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله يرد عليه ان الترديد لا يخفى ان الترديد المذكور
لقوله لان تكونهما اما بالمجموع اي اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل
هكذا لو امكن الهان لم تكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد
بان يريد كل واحد من الالهين ايجادها على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع
تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على
الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح
بلا مرجح فح يرد عليه منع الملازمة بانا لانم لو تعدد الاله لم تكون السماء والارض لان
وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل
امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان تكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما
او بتفويض احدهما الى الآخر وان دل عقلا لان تعدد المالكين المستقلين يستلزم

وقوع التمانع في الكلام عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق اه يعني ان الترديد

المذكور اه ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى

الفهم الغير المحتاج الى البيان فح نختار الشق الاول وهو ان يكون هما واقع بمجموع

القدرتين قولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين

بسبب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا

لا ينافي كمال القدرة انما المنافي له ان تعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون

للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان

كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ

فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد

وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت

بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان

التكون باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة

احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته جميع الامور الى الاخر و

كذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم

يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك قوله والتحقيق في هذا اه

اي التحقيق في ان الاية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على نفي تعدد

الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع

فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة

ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامور الامكان على ما بينه الشارح

لكن الظاهر من منطوق الاية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث

قال الله تعالى لو كان فيهما الهة فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي الذي

المعنى التمكن لان الاله منزه عن التمكن في مكان فيكون المراد التصرف والتاثير

فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما الهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق ان الملازمة

قطعية والاية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد

كل منهما على حدة ممتنع لامتناع التوارد وتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع

بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون

المؤثر في البعض منهما اله وفي البعض الاخر اله اخر فنقول لو امكن الهان مؤثران

فيهما على سبيل الاجتماع والتوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا

تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المح فلا يكون احدهما صانعا

واذا لا يكون احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده لان

التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام

علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى

تقدير تعدد الاله المؤثرة يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس

لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا

المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى

قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع

والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا

الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك

ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا

فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض

بالامكان فانتفاء اللازم لم يتبين منشاره قلة التدبر فان عدم كون

احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا

والفاضل الچلپي لم يحم حول المقصد فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لانقال الملازمة قطعية
على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لي من
تقرير المرام بعون الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الخ اي يمكن توجيه الملازمة في
الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل
او لا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب
الذي من شانه التاثير والايجاد لم يمكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان
وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن
التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما يعني امكان المصنوع
لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان
التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان
التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان
التمانع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد
بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بالبداهة لما سبق
من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل
النقل المحشي وهو من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تكون
السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر
عند التامل قوله لو اريد باللازم الخ نقل عنه في تحريره يعني يمكن ان يراد باللازم ذلك
اي عدم التكون بالامكان وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان لامكن التمانع
بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع
مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما
لكن حمل الفساد على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى قوله لامتناع دليل لقوله

فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان اراده عدم التكون من الفساد خلاف
الظاهر فكيف تقييده بالامكان ثم تقييده مع وجود العلة التامة قوله اتم الامر يعني تم
امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان
التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة
التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا
لم يكن العلة التامة تامة قوله فيلزم ان يكون الخ اي اذا كان كلمة لو لتفيد الدلالة
على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كل من الانتفائين
الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع
لكن تقصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك
يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء
الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلة بدليل انتفاء تحقق الثاني
المقرر عند السامع والآية لا تفيده فلا يكون الآية استدلالا قوله لو سلم الدلالة الخ
يعني لو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد
فيه لتم المقصود ايضا اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في
الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاز به التعدد
في الحال والاستقبال حادثا البتة ضرورة وجوده بعد العدم والحادث لا يكون
الها لما تقرر ان الالهية هو الواجب الوجود بالذات فلا يكون ما جاز به التعدد
الها فيكون الصانع واحدا قوله قد مال المتكلمين الخ يعني ان ما وقع في كلام البعض
من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي
في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين
مقررين بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين

ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة ثم بين لكل منهما معنىً على حدة
وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما
والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين
فانما يدل بيس على ما ينبغي فمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر
بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره الخ اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر
هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب بمقتضى ذاتها من غير احتياج
الى شيء ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها
قوله وسيجيء تاويله اي تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها
انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها
من غير احتياج الى امر اخر وماله الى انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل
الحوادث ولا شك ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير
لا ينافي احتياجها الى موصوفها فح لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على الجملة
لان معنى كون الشيء موجودا لذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى
عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات واجبة لا لذاتها بل لغير الذات
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التاويل مع عدم تماميته في نفسه يتوقف على القول
بان الايجاب ليس نقصانا في صفاته ويمكن ان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون
الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان
صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية ومع عدم
تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته الى الموصول في الواجب فكما ان حمل السلب
عليه يجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليه يجعله واجبة لذاتها بلا تفاوت
لا يطابقه الاستدلال المذكور فانه قوله لو كان جائز العدم في نفسه صرح في ان

في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته حقيقة يقتضي لوجوده
من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى
قوله هذا يدل الخ يعني ان قولهم ان الحدوث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر يدل على
ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة
بيّنة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان
قلت ما الحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده
والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد هنا الاخراج
من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل مدخليته في وجوده
واحتياجه اليه ولا شك ان وجود الصفة متعلقة بمدخلية الموصوف ولوجوده هذا و
يرد على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده
لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم الذي هو مصاف المتقدم بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل
ما يحتاج في وجوده الى ايجاد شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل انما
اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله تعالى حادث و
المحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ازليا
قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان
محمولا على التاويل المذكور وهو كون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب
لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا
في وجوده الى ايجاد شيء اخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون
محدثا فلا يلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى
كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم

استدراک قوله والامکان جائز العدم فی نفسه بل بالنظر الیه قوله وان قالوا لا یعز
ان قالوا فی دفع الجهالة المذکورة ان المراد بقولنا کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته القدیم
بالذات وهو ما لا یکون محتاجا الی شیء اصلا والصفة القدیمة لیست قدیمة بالذات
بل حادثة بالذات لاحتیاجها الی موجد فما فیکون داخلة فی کون وجودها متعلقة بالغیر و
شیء فلا یلزم الجهالة منه وعلیهم انه لا یثبت حکمهم بکون الصفات واجبة بالذات
بعدم کونها قائمة بالذات قوله واما الاعراض ای یعنی واما ما قالوا من ان الاعراض
غیر باقیة لان بقائها یستلزم قیام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غیر الانفکاک
البقاء عنها فی حال الحدوث فان الحادث فی اول زمان الحدوث متصف
موجود ولیس بباق ضرورة ان البقاء انما یحصل فی زمان الثانی فالبقاء عبارة
من الوجود فی الزمان الثانی او استمراره على ما سیجیء فی الشرح قوله لکن یرد
یعنی یرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان ارید بکونه نفسها الاتحاد
فی المفهوم فذلک مما لا یخفی فساده لان البقاء مضاف الی الصفة مثل بقاء العلم
والقدرة مثلا فکیف یکون نفس المضاف الیه بحسب المفهوم وکذا البقاء صفة
باقیة وصفة الباقی فیقتضی زیادة البقاء کالعلم یقتضی زیادة العلم وان ارید به
الزیادة فی الوجود الخارجی بمعنى انه لیس فی الخارج امر وراء الصفة یسمى بالبقاء
بل هو امر اعتباری یحصل فی العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانی فلا شک
فی صحته لکن لم لا یجوز والتفسیر البقاء بهذا المعنى فی الاعراض ولم لا یقولوا بان الاعراض
باقیة ببقاء هو نفسها بمعنى ان لیست فی الخارج الا الاعراض واما البقاء فلیس
امرا موجودا فی الخارج زائدا علیها حالا فیها کحلول السواد فی الجسم بل هو امر اعتباری
یحصل فی العقل من نسبة وجودها فی الزمان الثانی حتى لا یلزم القول بتجدد الاعراض
فی کل زمان الذی هو مصادم لمشاهدة الحس وکونها متصفة بمعنى البقاء حال الحدث

حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما یفید الزیادة فی العقل لا فی الوجود الخارجی
بان یکون للاعراض وجود فیه وللبقاء وجود آخر فیه ایضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا
یقتضی کونها موجودة فی الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتباریة التی لا تحقق لها
فی الخارج کمعیة الباری مع الحادث فانه متصف بها مع عدم کونها وجودیة والا لزم کونه
محل الحوادث تامل فانه دقیق على ما سیجیء فی التکوین حیث قال من قال ان
ان التکوین عین المکون اراد ان الفاعل اذا فعل شیئا فلیس هنا الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذی یعبر عنه بالتکوین والایجاد ونحو ذلک فهو امر اعتباری
یحصل فی العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ولیس امرا محققا مغایرا للمفعول
فی الخارج ان تصور الواجب الخ یعنی قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجمیع ما عداه
فاذا تصور بعنوان انه محدث لجمیع ما سواه على النمط البدیع والنظام المحکم علم ثبوت الصفات
المذکورة بالبداهة فان کون الاثر على النمط البدیع یدل على العلم وکونه حادثا یدل على
القدرة والارادة وکونه عالما قادرا یدل على الحیوة ظاهر وما یقال لکن احداثه العالم
على النمط البدیع انما یدل على اتصافه بالصفات المذکورة اذا کان بلا واسطة
لکن یحتمل ان یحدثه بتوسط مختار صادر عنه بطریق الایجاب من غیر قصد وارادة
کما هو مذهب قدماء الفلاسفة حیث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غیر قصد وشعور
کحرکة المرتعش فیکون ذلک الوسط قادرا مریدا عالما حیا دون الواجب لان
الایجاب بلا قصد لا یدل على ثبوت العلم ولا على غیرها کما لا یخفی وانما قیدنا
الایجاب بلا قصد لان الایجاب بتوسط الارادة کما هو مذهب المتاخرین من الفلاسفة
حیث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل لکن
الشرطیة الاولى لازمة الوقوع والثانیة ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا یدل على نفی الصفات
المذکورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عین الذات لان ذلک متعلق بقوله لا یرد ما یقال

لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ماسوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من
صفاته فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان الاثر
الموجب لا يكون حادثا ولا يخفى الخ يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع
ماسوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
لكن لم يبين فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث
كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه ثم ان
يعني انما اعتبر الشارح اللفظ البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا يمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر موجب القديم لا يكون حادثا
وثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم لان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور
الا مع العلم وثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا نعني بالحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة
وظاهر كلام الشارح الخ يعني ان ظاهر الشرح يدل على ان التصور الواجب بالعنوان المذكور
يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه
الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد
بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود هنا بيان جريان
هذه الصفات عليه تعالى واما ان مبادئها موجودة متغايرة فذلك مطلب
اخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات ازلية ليس العلم الخ وعلى ان هذا الى ظاهر
كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك فان
المعنى ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان
البقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء الخ اشارة
الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون
حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه امر عدمي ليس بموجود

وكون حقيقة الوجود زايد عليه بانتفاء اللهم الا ان يقال مقصوده التصريح بما علم ضمنا في كلام
الشارح يعني ان تفسير القيام وهو معنى قوله كما في الصفات الباري اشارة الخ
الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جائز في قيام صفة الواجب بذاته لعدم
كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض و
الصفات ليست باعراض هذا وارد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اورده
على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم
المحال اعني مخالفة الضروري لان اصحابنا لا نقل عنه بعضهم انه لما كان بقاء الاجسام
ضروريا مع جواز عدم تقاربهما عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع
جواز عدم تقاربهما اذ ما خال عدم البقاء موجود في الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما
حتى يجعل احدهما باقيا والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة وبين انتفى كلامه قوله
يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام البعد عند العقل بل محال لانه يستلزم
سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها
فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم
ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يتميز بين الامثال كما في الحتى
فيلزم ان يكون الخ اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا ذا ماهية
ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على
ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود
المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص فيقطع تغاير المفهومات
فان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقدم
ما لا يكون مسبوقا بالعدم ايضا اي والفنا يرد انا لا نم ان الازل اذا نم ان الازلي
بالنسبة اذن مرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم

موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا
على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ
الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات
انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى
اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال
وقال القاضي ابوبكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف
اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم
حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف
وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في
عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في
شرح المواقف ولا شك في جوازه وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم
جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق
العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم
غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل والعقل علم مانع من الاقدام
على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة
سرعة الادراك فيكون مسبوقة بالجهل وقيل الطبيب لا اي قيل في بيان وجه
النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يليق عليه تعالى مع
جواز اطلاق الشافي لكن ينبغي التجزي الا على ما يشعر به لفظ التجزي فان
معناه قسمنا الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ
هو عبارة من بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق

مطلق الانقسام اعني كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في
التبعض والتجزي ايضا على ما في المعالجة لاعتباره الانحلال فيها حيث قال
وباعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا لان معنى ما هو الا تعليل لقوله اي المجانسة
للاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ما السؤال عن الجنس
فمعنى الماهية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عن ما هو الجنس فيكون المعنى
والوصف بانه جنس ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء صرح به السكاكي
يعني صرح السكاكي وغيره بان ما سؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما
فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي جنس من الاجناس عندك جوابه
انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف
وما الكلام وهذا هو المعنى الذي نفي عنه اي انما جعل كلمة ما ملحوظا معنى اي جنس
من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء
على ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى
وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل
ان يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اي شيء على
الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح
حيث قال ويسال بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى
الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب فاما السؤال عن
الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متحقق عند المتكلمين
وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف
الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرة لوجوده تعالى فان الواجب

عندهم هو الوجود المجرد وفيه الفاضل الچلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة
النوعية وبحث فيه انه ليس بمعنى مغاير للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس
الجنس اللغوي لكن يرد ان يقال الا ان يرد ان يقال التقريب ليس بتام
لان المعتبر في المائية المفسرة باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى
الامر الشامل لا الجنس المنطقي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه
ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون
البشر جنسا فاذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع
الحقيقية فلا يلزم من الصانع تع بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته تعالى لجواز
ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فالفصل اذا كان
له حقيقة نوعية فلا بد من تعين له يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هو السا
لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا
عدميا غير داخل في هويته تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء من الاعتراض المذكور
بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي
ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى
لا المعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره والقرينة قوله توجب
التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى اه فهو الا تنبيه اشارة الى بيان المناسبة
بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتي من قوله
ولا مائية له فتأمل يعني ان البعد امتداد يعني ان كلمة او بمعنى الشك في
الحد المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان
احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد من المادة القائم بنفسه
بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وان كثر اللاقية على المكان الثاني من ان قل لكن

لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا فكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء
اعني البعد المجرد الذي يشغله الجسم كما في عبارة هداية الحكمة حيث قال والمكان
اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي النافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم
بالجسم وهذا التعريف الا يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه
انما هو البعد الموجود الذي اثبتها الحكماء حيث قالوا بوجود الخلاء اذ القيام انما يتصور فيه
واما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين
للمقدار فمعروف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في
الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم وهذا مبني
على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب بعض
الحكماء لما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجودات
واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم
الاستدلال به على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم هنا معنى الازلي
فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل الچلبي
اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم ح ان يكون للمتحيز وضع
معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية ولكان افراد حينئذ ان يكون الواجب
محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكله محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم
التحيز وهو ايضا محال عند المتكلمين اذ يلزم ح تناهي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية
الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الازلي
المشار اليه بالاشارة الحسية انما ذلك في تميز الاجسام وان الاحتياج الى
الامر الوهمي ينافي وجوبه لجواز ان يكون من لوازم ذاته كسائر الصفات

وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه
الى الحيز وهو ينافي الوجوب وانا لا نم انه يلزم تعالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون
له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر عن الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من
قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين والاكوان من الموجودات العينية الا على امر
من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية بأسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا الترديد وقع لما يتوهم من ان الترديد
المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على جزئه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد
به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار البطلانه على جميع التقادير المتحملة
عند العقل سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي بالمجاز اذ
هم يطلقونه على الزائد والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي ثم ان هذا الدليل
على وجه قرره الشارح على تناهي الابعاد وانا قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص على الجزء
فيكون متناهيا اولى وبه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبناه عليه كما لا يخفى قيل ان
الدليل المذكور مبني ايضا على انه تعالى ليس جزء لا يتجزى لانه لا يتركب عنه غيره ولانه احقر
الاشياء وارذلها والا يجوز ان يكون ناقصا من الجزء ولا يكون متناهيا اذ التناهي
من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له وجه ضعفه حاصله منع الملازمة يعني لا نم
لو اتصف اجزاء صفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة و
اخواتها لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه
ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف بجميع صفات الكمال يلزم نقص
الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع الصادق فيه ان نقص الجزء كان يستلزم حدوثه
وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض
الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان

ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من
سمات الحدوث وان وجوب الوجود يعدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل
يعتمد عليه ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على
ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم
تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل نقول بالنسبة اليها فان
قيل على هذا لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يستلزم
النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي السلب الجزئي اذ لا يلزم من انتفاء بعض صفات
الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفة بالوجوب قلت نعم يلزم تعدد الواجب وقد عرفت
بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون
واجبا لان الوجوب يعدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لا نسخ ممكنا
ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه انتهى والقياصفات الكمال الخ توجيه اخر
لاثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق
العلم والقدرة مثلا وهي لا توجد الا في الواجب يريد بان هذا التقريح اه يعني مقصود
الشارح من قوله وقد صرح ان التصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ على صيغة
المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك
من جميع الوجوه مناقض قوله فلا مماثل له في الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك
بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك
من جميع الوجوه غاية المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا مماثل له بوجه من الوجوه
المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس له ثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح
بيانا لما يؤيد القول له لا مماثل والتفي فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحاصل انه صرح
بانه انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف يرد عليه انه يقتضي ان الالوان المراد بها الشيء

على ما هو المتعارف بينهم ثم يرد عليه انا لا نم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار
لجواز ان يكون لبعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات
الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم
والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلا لها ولا يلزم النقص والافتقار
وبما حررناك اندفع ما قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة
الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب
وان جميع موجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم
السابق بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي اورده المحشي لان كل ما يوجد يجب
تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي
تتعلق به القدرة من الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن
على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على
الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكنات وليس مما يصح
تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة
الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع فانه يشمل
الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد بالصحيح ان
يعلم لا يعلم الجزئيات يعني ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت
متغيرة او لا كالاجرام الفلكية من حيث انها جزئيات ومانعة من فرض الاشتراك
بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يكون الا بالالات الجسمانية والله تعالى
منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث كليات وغير مانعة من الشركة على ما هو شأن
كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا كسوف فانه قد علم الكسوف
الجزئي لا على وجه الجزئي لان ما هو لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على كسوفات

كسوفات متعددة وامكان في الخارج لا يصادق الا على ذلك الكسوف بل لا بد في ذلك
من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد وجود ذلك الكسوف [illegible] التعقل [illegible]
قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق
التخيل والاحساس لفقدان الالة فلا يعزب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء
لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون لبعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه
الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك
لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في بعض تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي
في شرح الاشارات والمشهور عن مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث
انها الجزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث
انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصيتها
تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان
يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل
بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير
اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان
نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها
مستقبلا فلذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له تعالى في وقته وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في
اوقاتها فلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى
ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية

سواء كانت متغيرة او لا فلا يلزم في الاول من تغير العلم ومن الثاني الافتقار الى الآلة الجسمانية
وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها
دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقطة من فوائد علماء الكلام المنافي
للايجاب هو القدرة لا يعني ان للقدرة معنيان احدهما صحة الفعل والترك اي بالصحة منه
الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب
المتكلمون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى
متفق عليه من الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض
والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل
انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتان صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها
ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب
الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب
ابرة من عينيه بقصد الغرز فيهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك
الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فالممكن بمن يكون عليه عين ذاته
فمتفق عليه بين الفريقين فهذا يقال كون القدرة بهذا المعنى متفق عليه محل بحث
لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على
ما صرح به في المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته كان طرف الفعل
لازما لذاته وهذا معنى قولهم ان مقدم الشرطية لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد
فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن
تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية

الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ هذا انما يدل على ان
يعني ان مدلول المشتق ليس المفهوم الجزئي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات
كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الجزئي ولا كلام
في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق
عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة
زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام لا ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف
ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات
ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء
وحقيقته ان اراد اقتضاء ثبوته الخ يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي
ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت
كون الصفات موجودة في الخارج فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته بالواجب الموجود
لا يقتضي وجود الوجوب والوجود الذين هما مأخذاهما في الخارج لانهما امران اعتباريان
على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على
الشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فنسلم لكن لا يتم مرامهم
من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية
ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء
بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم
بذاته تعالى لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه
فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ما هو
هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا
بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوتها في نفسها فلا ان اتصاف الجسم

بالسوادية يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود
النفسي هكذا الحال فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور
العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح لان كلام الشارح
نص في الثاني لا يحتمل الاول وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في قوله متعين الرجوع
الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام
الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى وقد عرفوا ايا ما كان لان غرضهم من ذلك اثبات
كون الصفات موجودة لعل مرادهم اه يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا بالعلم
ان ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز
الاشياء وينكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود ولا سواد وليرجع
يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص به يصير العالم عالما
والمعلوم معلوما قلت يأباه قولهم يعني يأبى ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته
تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما
والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات
بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف
بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم راسا ويجعلونه نفس الذات
ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية هنا
ما نقلنا من المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التمييز والانكشاف
التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكر عند
لزم انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة
والقاضي الباقلاني من الاشاعرة زائدا على صفة لذات الواجب ليست بموجودة
ولا معدومة قائمة بموجود ولها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمراد هنا اذ هي ليست

اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر وما قال الفاضل المحشي
هنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يابى
عما ذكر لان العالمية ليست صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم لا علم له تعالى نفي كون العلم صفة
حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما
متساويتا الاقدام في ذلك تامل فهذا ما سنح وقع ما كدر وكذا قولهم عالم بالذات لا بالعلم
يابى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو لما ظاهره قولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا
العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس
امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة
فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى فيه تامل اه اي في
دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدا الانكشاف والتميز تامل
اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز
والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى
هي مبدا لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر
سوى هي الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في
شرح العقائد العضدية واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء
انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف
ومن اسند الى الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة
ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة لهم ان
يقولوا اي القائلين بعينية الصفات اي يقولوا اتحاد المفهوم كمفهوم العلم والقدرة
مسلم وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان

ما يصدق عليه القادر اعني الذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فالازم اتحاد الذات
وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة لهم ان يقولوا
يعني لهم ان يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم
بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاته
لكونه مغايرا للذوات ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون
معقولا بالتشكيك واقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات
حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة لكن اشار يعني اشار المصنف الى نفي
التعدد بين الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير
واذا كان التعدد فرع التغاير فلم الجواب عن عدم لزوم تعدد الصفات القديمة
الغيار اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات والفاضل
المحشي قال اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس هو كلام المصنف
قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له ولان الغرض الاصلي له
عطف على قوله لان الجواب التام اي انما قال اشار لان المقصود الاصلي بيان حكم
الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا غيره في الجواب بل هو تتميم نفي المغايرة ولك
ان تحمل كلام المصنف يعني ان الشارح حمل كلام المصنف على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا
تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله ثم ان يمنع توقف التعدد
على التغاير ولك ان تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم
التعدد ولا محذور فيه وذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة
وهو ليس بلازم لان مطلق التعدد اي لاثبات ذات وصفات قديمة فيكون
عين ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال
الذي ذكره بقوله ثم ان يقول لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد

نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل هو موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب
لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في
هذا المقام جوابا عن المعترض فافهم وانما حمل الشارح اي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي
التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح
والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي ان لزوم الكفر
كفر ايضا يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به
التزام ولذلك قال في المواقف الا ان تقييده بقوله والاعلم به يدل بالمفهوم المخالف على
انه لم يكفي ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات فهذا انهم لو
قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل من بعض النصارى
فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني الخصم
كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا
الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في كتب حذف السعد من المطول
لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الصفات المواقف انه لا مخالف
في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية ويرى النصارى فما ذكره المحشي
كانوا [illegible] بالالهة ذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق
العبادة لا يدل على كونه ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف
في تكفيرهم فالصواب ترك قوله ذوات نقل عنه قال الامام الرازي في تفسير المتكلمون
قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون اقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم
واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة ان
الله ثالث الالهة الثلث الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى انت قلت للناس

اتخذوني وامي الهين اثنين من دون الله فوجه تكفيرهم ظاهر لاستره عليه لقولهم بذات
ثلثة والضابا ترتب لا يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ الاشتقاق
علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم
القطع على السارقة والسارق يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه
ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث
ثلثة فكان علة الكفر منحصرا في التزامهم تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
وعبارة الشرح يشير الى الاول اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك
وبالاقنوم اي الاقنوم الاصل قال الجوهري احسبها لفظة رومية قيل انما لقبوا ثانية و
كانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها
اصول الالهية وقد يرجح بانها سبيل لما قال في شرح المقاصد واقتصارهم على
العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة
راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان
الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم خفي
اخفى والاولى ان يقال كانهم ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة لكن لا بد له
قولهم بالقدماء الثلثة وكذا الايلايه انتقال اقنوم العلم الى عيسى ع لانه اذا كان عين
الذات لا معنى لانتقاله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد وما بعده اعني الذات والوجود
والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد هو الذات ويمكن ان يقال
قولهم بالقدماء الثلث باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم
نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب من اقنوم الاب بالذات قال القاضي
البيضاوي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبالروح
القدس الحيوة العدد هو الكم المنفصل لان الكم هو العرض الذي يكون لذاته ان يقبل

فيه شيء غير مستشي فالكان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية لاحدهما
ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين
فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فهو منفصل وهو العدد ومثلا اذا قسمت
العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة الى السادس وابتداء الاربعة من
السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بعد العشرة في الواحد فلا يكون
عددا بل ليس كما اذ الوحدة لا تقتضي الانقسام ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه
يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين ولذا افرده الى
اي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسر العدد بما هو
نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد
ليس بعدد اذ ليس له جانب تحت والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي
مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح اي جعله الواحد
من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم
المراتب التي هي بالعدد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل يرد عليه اي
يرد على جعل الشارح بعض المراتب خبر عن البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب
الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مستغنيا بتلك المرتبة مثل
للعشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة الى غير ذلك
لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركب من بعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له
لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء

بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وتقريبا
او هو من قبيل اجراء الاحكام على متفاهم العرف   وقد يجاب ايضا بان القديم الازلي بمعنى
الملازمة اي لانم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات
غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي
ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا   ولو سلم ومنع بطلان
اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كانت قائما بنفسه اولا فلا نسلم
استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير
لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف بالتوحيد دون القدماء المطلقة
ان ثمه للقديم الذاتي والزماني المفسر بان لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه
تعدد الواجب لذاته   ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان القول بالقدم
الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات
قد سبق ما فيه اي قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان
كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية
ليس من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض
تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث
وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن اه
لعدم المشيئة اه قالوا ان المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما شاء الله بها
من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد
وقصروه بالقدم على التكلم اي ما هو المنتظم من الحروف المسموعة حادثة مع حدوثه
قائم بذات الله وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث

حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
كذا في شرح المقاصد   فالتفريع المذكور اي المذكور بقوله والصعوبة في هذا المقام
ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة
المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم
ان نفيهم قدم ما ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشي الچلپي في تصحيح
التفريع كلام لا يرضى لسماعه الآذان الكريم (سمع شريف)   قالوا اي ما يتوهم التغاير المذكور بانه
ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت ان لم يكن
فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير هنا قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان
واللازم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا   سواء كان بحسب الوجود
اي اشارة الى بيان وجه تقييد الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما اي بقوله اي
يمكن الانفكاك بينهما يعني انما قيده به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من
ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان
يتميز احدهما في حيز لم يتميز الآخر فيه لا كما يتوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود   فلا يرد النقض لانه وان لم يمكن
الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الا
نفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكونا متحيزين متميزين قال بعض
الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي
اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد الامكان الذاتي
لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع
عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد الامكان الانفكاك

من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها
بدون البعض بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة لكن يرد الاعيان
المفروضان وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس التي اثبتها الفلاسفة
لانه لا يمكن بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما فليتامل وجه التامل
ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان
لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان يكون متحققة لان الناقض مدعي لا بد
له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشي
من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الالهة ممتنع فلا يرد
النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا
الى ذاتيهما فليس بشيء لانه على تقدير كفاية تسليم امكان مادة النقض لا فرق
في الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل
عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى لما كان
عدم الانفكاك الخ يعني ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات
وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينها بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بينهما
بحسب الوجود وتتميم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز
كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين والا فمجرد الخ اي وان لم يكن بمجرد
عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه
بالجسمين القديمين كما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب
الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به قالوا
قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من
الصفات ما يمتنع على الموصوف كالوجود ومنها ما ليس كذلك وهي كل صفة امكن

من مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال
فيه انه غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك
بينهما من وجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها
عن بعض لم يقل ان بعضها غير الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف
ومما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بتغاير الصفات
المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به وبهذا ظهر اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة
الصفات ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف
ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة
ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة
والعلم والحياة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قد عرفت ان المراد
يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله بحيث ان يقدر ويتصور
وجود احدهما مع عدم وجود الاخر بقوله اي يمكن الانفكاك للاشارة
الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد بالانفكاك
من الجانبين فلا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم
في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم من الصانع في الحيز فان
العالم متحيز في حيز ليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى
وكذا الاعراض والاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود
بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض
هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلبي ان النقض بالعرض مع المحل
باق ليس بشيء منشأه قلة التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان

هذا الا يستقيم على ما هو مقرر محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصل
ان المراد بها ان قسما من المحدود وحده هذا فالمعنى ح ان قسما من المتغايرين حده
ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فقط والاشكال على ما ارتضاه واقول هذا
انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف
الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او
في الحيز حيث قال الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي
فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في
التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ
لا يمكن التعميم ح لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تامل نعم يرد الاشكال او اسبق
يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال
الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم
في العدم لاستحالته عليه تعالى ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك
العالم في الحيز والعدم جميعا ان قلت لا يبعد ان يكون مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان
لا يكون احدهما قائما بالاخر وقائما بمحله وان لا يكون متقوما ومحلا له فلا يكون الصفات
مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات
بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة
الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم
غير قائم بالصانع لا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله
او جزء الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم
العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قلت فعلى هذا حاصله ان
لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور بل هذا الا تغيير وتخصيص الخ

ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم التعميم كل تعريف
اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى على انه يرد ايضا مع كونه مما
لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون
موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على
تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا
على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة
ان الاعراض لا تبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص
لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه ح داخل في الاعراض
اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد
ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض
اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحالها يرد عليه انه يلزم انه لا يجوز وجود
الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات
اللازمة على ما صرح فيما سبق من نقل الامدي بل القديمة على ما صرح به الشارح
وهذا الاضطراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم
والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب
بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لا انفكاك الفرد عنها وقدمها يمتنع
انفكاكها من الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة
ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير
الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه وفيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس
بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفة المحدثة فالمناسب
ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات

التسمية لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو من لطف [illegible]
من تجدد الاعراض اذ تحقق ح الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود وجانب
الصفة بحسب التميز ومراد هم اه جواب سوال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة
بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذواتها وان امتنع لزومها وقدمها عن الا
انفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان
الانفكاك جواز انفكاك كل منهما من الاخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعني
اعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد
الامكان بحسب الذات نقل منه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير
لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم وقوله في جوابه ان المراد بالانفكاك
كما عرفت انه سواء كان بحسب الوجود او بحسب التميز فافهم انتهى كلامه يعني ان
العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في التميز ان حيز
المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى لان الكليين لا يابان للقرينة الدالة على ان
المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين
فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما
وعدم تصور هذا العرض الا لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الى ص
فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله ربه نظيره اي بان اعتبار
وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير لغيره فلعل
ذكره لقوله والعالم قد يتصور الا لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا
محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف
الاضافة معتبر كما اعترف به السائل لقول الجواب عن النقض بالعالم

بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين فلم يقوله المراد
امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر لا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض
بالجزء مع الكل والعرض مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين
فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان صنيع
الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل باقية عن
ادار النقض وهو يوهم بانه تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح
في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب
الاول وقوله ولو اعتبر اه رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع
الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يجدي من اعتبار الاضافة خلل في قول الشارح و
العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب اه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة
فيه تامل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم
بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا
مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية
فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية
والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان الكلام الشارح
هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى
كلامه اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء فكونه جزءا
فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين
لكن يرد ما اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم
يشترط لافادة الحمل لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالتغاير بالشا

المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل
بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد
ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد
ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل بدل
ان النافية وانه تصحيف فضل وقع في عامة نسخ الحواشي بدل ان النافية فعلى
هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه وح انه تصحيف فاضل اي زائد لا فائدة فيه و
يؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما
عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ
بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف
وتغيير بسبب فصل اللام عن النون وفي بعض النسخ تصحيف محل اذ لا يمكن
عطفه او نقل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ حاصله لو كان
الواحد غير للزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف
على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان
كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم
ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى التقدير ان النافية
يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق
عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم
لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل ونقض الثاني
اي مع كونه محتاجا الى التكلف نقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المتكلمين
مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون
الملزوم بدونه وانه ممتنع ان لا يكون اللازم غيره او يمكن ان يقرر بالنقض

بالنقض التفصيلي بان يقال لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة لزم ان يكون العشرة
بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه لا يقتضي الغيرية
اي الغيرية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم
مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان يكون جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه
بل يلزم الغيرية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل تم بمجرد بيان ان ليس
العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهي
لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لنفسه لان المغايرة
للشيء مغاير لا ليس غيره اذ لو كان غيره يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة
الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم
تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما وبالجملة ... فلا يلزم من مغايرة
الواحد للعشرة مغايرة يد زيد له مغايرتها لنفسها فان العلم تعلقات الى حاصله
ان التعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا
بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقها
الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان
بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من
الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات
فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال
وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء
كانت ممتنعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات
بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما مر

الفلاسفة لان ذلك لا تغير الموجب في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية
ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات
بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة
لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند
حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن الا اذا كان علمه هذا استمر الا لغفلة
مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة
عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
انما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي
الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية بهذا المعنى على
ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل
المحشي من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستوجد او باعتبار
انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله
للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات
ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات
حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات
والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى
بجعلها ممكن الوجود يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود
الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى
انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء
الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن لا يعلل بالقدرة قوله هذا مقدور له

مقدور لانه يمكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح التكوين اثر
القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين
صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم الحنفية ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال
ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة
من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة في الازل بصحة
صدوره منه اذا ترجح تعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى
هذا التعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها
من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها
الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم للامكان الذاتي لانه اذا كان الطرفان
مستويين صح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج
صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات
التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد
المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة و
تعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون
مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية
بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان
الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا التعلقات
القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية
بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على مذهب نفي
التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي به يصح صدور الممكنات عن الفاعل

وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بحا
لوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة لها تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه
التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها فذكرها التنبيه على
استدراك قيل الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة او على صحة الاطلاق يعني ان ذكر القوة
تنبيه على ان التسامح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه ليس من قبيل ان القوة صفة له تعالى
لا بمعنى انه اسم الاطلاق اللغوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي ان
كون القوة صفة له تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله تعالى فان الاطلاق
موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة
له تعالى مع عدم صحة اطلاق المشتق منها بل ذلك عليه عندنا وهما صفتان غير العلم
اي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما تنكشف
لنا بحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع او وصول
الهواء وخفاء بأن نعلم فانا اذا علمنا علما جليا لشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد
بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع
العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار عند الاشاعرة وجمهور من المعتزلة والكرامية
قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس
من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات
والبصر علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القران والاحاديث مملوءة
مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تاويله وارادها غير مجرد اي فلاسفة
الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث
تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال تينك
الحاستين وحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق

تعلقين تعلق ازلي بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي الذي يكون
لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا
جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين
فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر فح لا يرد ان العلم الازلي بالعلم
تعلقا تاما بها بحدوثهما ومن تمسك به اي ومن تمسك باثبات الصفتين
المغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان
العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم
واللمس انما يكون بعد وجودها فيكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر
الصفات عنده بالسبع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما
لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الا
ان يقال لما ورد النقل بحكى اتصافه بذلك وعرفنا انها لا يكون بالالة المعروفين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها عند من لا يقول بالتكوين كما نقل عنه والقائل
على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر آنفا اعترض عليه
حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها
الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا يلزم الترجيح بلا
مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم تتساو
بل من شانها التعلق بمعنى تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر
بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد
الطرفين لازم للارادة وهي لازمة للذات فيكون احد الطرفين لازم الذات
والكلام بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكو
للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب

فلا يلزم الايجاب والتسلسل ولانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصة للوقوع
لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكانت كافية في وقوعه فلنفرض وقوعه
بها في وقت والعدم في وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع بمرجح يلزم الترجيح
بلا مرجح وان كان بمرجح لا يكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة حد الوجوب
يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولهذا قالوا في تعريف
الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقيد بوصفه ترجح احد المقدورين وقالوا ان
المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد لا يقال الارادة ٤ جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار
الشق الاول ولا نم لزوم الاحتياج الى مخصص اخر فان الارادة صفة من شانها وتقتضي ذاتها
انها اذا تعلقت بصحيح صدور الفعل وتركه من الفاعل من غير احتياج الى مخصص اخر فهو تخصيصه
بالمساوي بل بالمرجوح لانا نقول الكلام ٤ يعني لا نم وجود الصفة التي من شانها صفة الفعل والترك
من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب
عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب وداع
الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان
فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان مستويان
من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه والمحال هو
ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح اي مرجع وموجب وهو غير لازم من كون
الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه يجوز ان يكون مخصص
احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة ويستوي نسبتها الى الطرفين والاوقات
فانا نستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود فالفرق بان
كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد
السند في شرح المواقف في مبحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم ترجح بلا مرجح

ترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين
يحتاج الى تعلق اخر مخصص له وكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها
برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمح وفيه تامل تحقيقه اي تحقيق ان العلم غير الصفة
التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخ اما ان يكون مرجح احد الطرفين
العلم بنفسه حقيقة القادر او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير ان يكون مخصصا
اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون
مخصصا له وهو ظ واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه ما يقع في الحال او الاستقبال
فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه وهو العلم الفعلي
او متأخرا عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم
يكن الشيء بتلك الهيئة التي تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء
فرع كون الشيء مما يقع فرع وتابع له وهاهنا كذلك اندفع ما قيل ان يكون العلم الفعلي
او تصديقيا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالصورة المطابق
هو قسم من علم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الكلم او مع الكلم بل العلم نفس حقيقة الشيء
او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نم ان التصديق فرع
الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها اما اذا
كان القضية حكمية دائمة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق
بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تاخره عنه
في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف
لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي هاهنا بحث وهو ما ذكره صاحب
نقد المحصل ان هذا المخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع
تامل وبه يندفع قول الكفار اي بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه

او متاخرا عنه اندفع ما قال الحكماء اي ما ذكرنا من ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم
الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون
العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كالتصور اولا السرير ثم عمله
وعلمه تعالى من قبيل الفعلي او هو علم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا
فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا
به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو تابع وان ارادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي
والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بمنزلة القدرة مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى
ثم يرد ان يقال يعني يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور
او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم
بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه
من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر واجاب عنه بعض العلماء بان العلم
بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك
كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا
تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسر ما قال   ان قلت يلزم ح لا يخفى
ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اي بان لا يكون مضطرا في افعاله
بان يكون افعاله على نسق واحد اما اذا فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا
لان المراد بمغلوب الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فح يكون معنى كونه تعالى مريدا انه
ليس له تأثر في افعاله وليس ساهيا فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله
باختيار فح يكون المرجح ما لا يعني كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى
لذا قال الشارح في شرح المقاصد لا يخفى ان هذا موافق للفلاسفة
في نفي كون الواجب مريدا [illegible] فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوم

ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في
الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون
الجماد مريدا مع جواب المحشي موافق لما ذكره وان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان
هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه
ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى
مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب
صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي ح غير تام اقول هذا التقرير فاسد
لانا لا نم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد فان الموجب لصحة الاطلاق كون
الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشعر
بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل
انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان
يكون مريدا لكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشي وان اورد بان التعريف
صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة
اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق   ثم يرد يعني يرد عليه ان الارادة اذا
كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع
في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى
وان اريد اي ان اريد ان الفعل يصدر من الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا
ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته
من غير ان يكون توسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة
بالسلوب المذكورة اثبت المشيئة لكن هي المرجحة   اللازمة غير مسلمة [illegible] لان تخلف
المراد من الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة

الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلكون اللازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون
تخلف المراد جائز دون ما تعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية بمشية القسر
لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كائن ومراده وان لم يكن
مرضيا ومامورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك
لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين وقوله عليه الصلوة والسلام
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن قيل عليه فائدة مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد
حاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر من الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق
اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه
صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ
لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته
وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته
للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد
في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا
للكلام الاخباري حينئذ هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان
مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال
المقصود هنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز من الكلام اللفظي والارادة والعلم و
اما اثباته او اثبات انه واجب تعالى فذلك بالنقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل اما الاول
فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالته
الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي
يبنى عليه مهمات امور الدين واما الثالث فلان النقل من الانبياء عليهم السلام
بالتواتر انما يدل على ثبوت كلام له تعالى مغايرة لما سواه كعلمه وذاته تعالى فلابد من بيان

من بيان المغايرة واثبات الكلام المعاني لذاته تعالى فلا يصح بل تواتر النقل بثبوته على ظاهره
ولا يأول واعلم ان هذا المقام مما نقل عنه يحوز بالي بالمهملة والميم اعني فعلى الاول من
حزت الموضع احوزه حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوزها
ويميزها والجواز والميز السوق اللين المعنى الذي يعني ان المعنى الذي نجده في
انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات
ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني اول
ومنطوقة فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف
مدلولاته من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة
يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات
ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ
والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال
بعض الفضلاء وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا
ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره
وما ذكره من قوله ما ليس ذلك معنى مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد من
مقصودهم مراسل اقول المقصود هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة
او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب اخر اثبته الشارح
بقوله ويسمى هذا الكلام نفسيا كما اشار اليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام
النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات
كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض
المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو
الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات

ثم ان الشك في بيان لمغايرة لمعلوم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يحكم
بذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرة التصور بالخبر ثم
انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية الذي يعبر عنه بزيد قائم
او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا
فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه نقض
بما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا جاهلا
بما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع
النسبة عدم التصديق فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا
فهو ممنوع والثالث انه يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة
بل ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله فتدبر اشارة الى ما ذكرنا فتامل فانه من مطارح الاذكياء
والحق ان في اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل
في ذهن الامر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء
اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قال في
التلويح يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام موقوف على وجود الباري
وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى
الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على امر
خارق ليكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك
ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا
موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل
موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا ليختار لمن ارسل من عباده واما توقفه
على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه الصلوة والسلام ما فهم من الكتاب

من الكتاب وهو اقوى ادلة الشرعية والاحكام ثبوته موقوف على انه تعالى متكلم وبما ذكرنا
ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز
ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق
الاصوات الدالة عليها او يعلمهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء
من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام
وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ثم كما لا يخفى فمن لكلامه ولان ما في التلويح يدل على
ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هذا يدل على انه يتوقف على الشرع
حيث ثبت كلامه تعالى بالاجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا
حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا
بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان
قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها
لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف الشرع عليه لا بد في التوفيق في لا حاجة الى التمحل للتوفيق
بينهما على ان ما قال في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال
هنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت
الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه الصلوة والسلام لان منشاه قوله عليه الصلوة والسلام
لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه الصلوة والسلام
موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم
تواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله
تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لئلا يلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف
عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في

وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع والا
ما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع لا توقفه على ثبوته
في نفسه كما لا يخفى وتمامه يستلزم ٤ دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام
وانما الكلام اثره كما ان النقوش الحاصلة اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام
ووجه الدفع ظ والمعتزلة ٤ اي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق
وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم
قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد وهو الكلام عرض موجود
في محل اخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى
خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره
قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل
بغيره خلافا للمعتزلة قالوا الخلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى
كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى
متكلم بمعنى انه موجد الكلام ومحل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به تعالى والقيام
عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل
بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة
لهم بذاته تامل وهو عدول من الظ ٤ يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف
خلاف الظ واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها ولو في محل اخر بخلاف
ما اورد سمعا فلا يقال لا يقال انا قائم تسميته متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان
علمنا ان موجده هو الله تعالى لا بوصل هو ما هو رأي اهل الحق واما الكرامية ٤ اي فانهم قائلون
بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله
واما الكلام القديم فعندهم هو القدرة على التكلم على ما قال في شرح المقاصد لمارات

لمارات الكرامية ان بعض البراهين مما يقتضي وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة
الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور
لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية زعموا تحلل قيام الحوادث
الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم هذا
مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا
ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب
حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي
مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا لتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى
ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له
وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر والجواب
الحق ٤ اي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون
التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب
الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات
وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر
على المؤثر الذي هو خلاف الظ واعترض على ٤ نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض
ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الش مع جوابه بلا وجه
للايراد اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب مع رد الاول انتهى كلامه يعني ان
هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال
كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن
الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على
وان ابعد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال وهو جعل التعلق ازليا بالوجوب منه

ايرادا السؤال عليه والجواب عنه بالمقالة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام
اللفظي فان اللفظي لا يخرج من هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا فتعطل الاقسام
الانواع الصفة الشخصية مما لا يقدم عليه فان الامر من حيث هو يعني ان الامر الذي هو الطلب
الحقيقي الاستعلائي من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام من وقوع النسبة او عدم
وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق و
الكذب بخلاف الثاني بخلاف الكلام فمع ما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث
هو مغاير الخبر يلزم ان يكون مغاير الكلام لانه عين الخبر على ما علم من انه صفة واحدة
شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فلم لا يكون ان لا تقولوا بانقسام
الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم
من مغايرتهما مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو تلك
الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرجه من كونه تلك
الشخص نعم يخرجه من كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء
ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار من كونه
زيدا ولا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى ككونه كاتبا والسر في
ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن
كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها على
صدق البعض الآخر قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا انما يدل على كلية مسمى
لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن
حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تتناهى و
لا يخفى انه ليس كذلك لان الصدق المعتبر في المفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون
مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هو يقع ذلك الكلي جوابا عنه الا ان يكون مقولا

مقولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيد الكاتب والقائم والنائم ما هو لقال في جوابه انه
انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه لا يوجب الاتحاد والا لزم اتحاد من قال بريهن
بينهما بلا زمته وذلك بديهي البطلان ولو سلم فبطل البعض اي ولو سلم ان الاستلزام
يوجب الاتحاد فبطل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر لميس اولى
من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم
الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبعد ذلك وما قال
الفاضل الجلبي ان استلزام الاخبار للثلاث [illegible] والاميين ولو ادعى مجرد الجواز
والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بحرف
في الكلام الخبري فان قولنا اضرب يحصل بالمقدر في اضرب على ما بين في الصرف
فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسي وانت خبير بان هذا انما يفيد الجزم
على ان المرجع في اللفظي ايضا غير متعين اعترض عليه اي ان المتحقق في صورة
تصور الرجل الابن وامره لشيء هو العزم على الطلب وتخيله هو كمن واما نفس الطلب
فلا شك في كونه متصفا بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه
محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان ياتي بالفعل
حال عدمه واما اذا طلب منه ان ياتي به بعد وجوده فلا قيل فالحق ان نفس الطلب
من المعدوم والكلام الطلب الاتيان حال الوجود محل الاشكال اذ المعدوم ليس
بشيء فضلا عن ان يكون فافهم الخطاب فلا بد للطلب والخطاب المتعلق الاتيان حال الوجود من فهم
الخطاب لا يقال يلزم يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب
يقتضي ان لا يامرنا النبي عليه الصلوة والسلام بشيء ولا ينهانا عن شيء بل عزم على الامر
والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه الصلوة والسلام
عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته بالحاضرين

وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا لانا نقول ح يعني ان خطاباته عليه
الصلوة والسلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب المعدوم مجاز
وتعاليس سعيا فان القران ح يعني ان اطلاق لفظ القران شائع على ذلك
المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان
كالقران مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة
والجماعة هو النفسي وقيل وجه السبق الذهن من القران الى هذا المؤلف ان القران
يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى والتنبيه اي في ذكر الكلام اولا على
القران تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان بشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل
لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقران فالشرح يكون متحدا معه في المفهوم واورد
توضيحه لابد له لان المقصود هو الحكم على القران بانه غير مخلوق لا على كلام الله وقد ثبت ح
ونحو ما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر فهنا كذلك فانه
لو حمل المتكلم على من ثبت الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا
المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانقضاء البعض الاخر
وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة
الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات يرد عليه الصحة ح
ونحو ما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح واما لم يطلق عليه تعالى الا باسم
بمعنى الاتصاف والقيام او التمييز وبالوهم النقص والاطلاق موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة
بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى
بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض
ومتحرك ومتجسم ومتميز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح
ان يقال لمن القى الحجر او اوجد الكلام [illegible] في الغير انه [illegible] ان ذلك الشخص متحرك

يرد عليه ان ح يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة
الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القران يطلق
بالاشتراك اما الحقيقة او المجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من
لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل
اذ الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب النص على ما يدل عليه قوله وتحقيقه
وهذا جواب اخر لا تحقيق جواب النص لان حاصل جواب النص ان القران بمعنى الكلام
النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة
والذهن وهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف
التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجود داله
الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث
دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف ح لانه يمكن توجيهه
بحيث يكون تحقيقا لجواب النص بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ
في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف
الشيء بحاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة
ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فمعنى قوله يراد به الالفاظ
الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المتخيلة او
الاشكال المنقوشة فح يكون تحقيقا لجواب النص كما لا يخفى قال الفاضل الجلبي هذا انما يرد
ولو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب النص وليس كذلك بل هو جواب اخر
لان جواب النص لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق
الجواب يعني ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب اخر من جهة المعتزلة
[illegible] الايراد قوله ان للشيء وجودا في الاعيان ح بل الواجب ح ان يقول وتحقيقه

للفرق بين المعنيين الكلام النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الكلام
ورد من بين الخبر لقوله اي تحقيق جواب الشبهة لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذه الفائدة
فانه من مزالق الاقدام والتفصيل انه ع يعني تفصيل الكلام في ان هذا جواب الخ
لا تحقيق الشبهة ان المعتزلة لما تمسكوا بان القران متصف بالاوصاف التي هي من سمات
الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة
حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت
هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل ما هو رب
البعض واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الصفات هو اللفظ وهو حادث
عندنا انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقران يطلق عليهما
بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز وهذا حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف الخ
وقال بعضهم ع اي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى ع
بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد وخص به
ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى منه دالا على
كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن
بصوت غير مكتسب للعباد وعلى ما هو شأن سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما
خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه
كالشيخ الاشعري والغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف
ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات قيل اعتبار العلاقة ع يعني ان قوله باعتبار
دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظي للعلاقة ودلالته عليه واعتبار العلاقة
يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا

معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان الدعوى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام
النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في
المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في
المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في
محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام
الله وهو محال هذا كلامه وجوابه ع يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الاول و
تركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا لانه يجوز
ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان
للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي الخ فيجوز ان
يكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقلا لكن مع
عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الچلپي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر
فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال
ان تعدد وضع اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول
ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى والمراد من الاشتهار هو الاشتهار
في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما صرح به كيف ولو كان مطلق
الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي
منقولا كما في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما النقل فهو المشترك
وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى
الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وذكر الفناري في شرح المطالع ان كان
معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينها نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة
فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين و

وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب
القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال وسلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه
منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا
بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحذور ايضا كما تقرر في السؤال والاختصار
في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا النقل لفظ الوضع في
قول الشارح وقد صح لذلك يشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي
كونه مجازيا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى بواسطة ملاحظة العلاقة
بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني
وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى
اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح مم اذ لا معنى قوله وقد صح لذلك باعتبار الا
ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي
يكون كل من الموضوع والموضوع له متعينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين
الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ
الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك
الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة
يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لا تعذر الا اطلاق على ان
الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الا ان الظاهر وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا و
الثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول
ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس في الكتب المشهورة
شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم
وجوده معتبر في المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد

ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولا
لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام وقد يجاب عنه
اي قد يجاب من الاعتراض المذكور بان تاخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو
مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول
حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظ بجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع
لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى وفيه ان اثبات ما يعني في الجواب
المذكور لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح
بقوله ان كلام الله اسم مشترك كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك
فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول
لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب
الذي لا تكلف فيه وما حررناك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق
الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تامل يرد عليه يعني ان اراد
بقوله اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
ما قرأناه بل ما انزل على النبي عليه الصلوة والسلام كلام الله ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان
الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه يلزم ان نقطع بان ما نقرؤه هو القران المنزل على النبي
عليه الصلوة والسلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى وان اراد به انه
اسم لنوع القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم
ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا
لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي
كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس انسانا وهو ظاهر
البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه

وكونه فرداً من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص
وفيه بحث لانه ان اراد البتة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع
من فرده وان اراد انه يصح نفي كون اللفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فاللازمة
مسلمة والبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات
الشخصية القائمة بذاته وبذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة
لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها بعدما لم تكن وحدوث
ما قام بها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع
لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحادث الالفاظ
العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له
حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بذوات القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب
او بدونه ثم ربما قامت الالفاظ القارئية القائمة بذاته تعالى وبهذا التعريف ما قال الفاضل
الجلبي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراداً متعددة
بعضها قديمة وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة
بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست
افراداً له بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام — ولا مخلص ح اي لا تخلص
من هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى
وبين النوع ثم لا يكون الاطلاق على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا
بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا
ابدا انما الحادث الجزئيات الشخصية تشخصات الحال الحادثة نقل عنه بل لا
تخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفرد الخاص فلا يلزم ان
يكون النظم المؤلف المنزل على النبي عليه الصلوة والسلام كلام الله تعالى مجازا وليس

مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه يلزم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرؤه كل واحد
منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع والقياس يلزم ان يوصف كلام الله تعالى
بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه الصلوة والسلام قال بعض الفضلاء المحققين
اختار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو القديم بذاته تعالى والالحان
تغايره باعتبار تعلق قرائتنا به وفيه تامل نشكل الفرق ح وكذلك يلزم ان لا يكون
التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة امور تقتضي ترتيب الاجزاء من
التقديم والتاخير واجيب بان غرضهم نفي الترتيب المقابل الترتيب الزماني
الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر وان الحروف بدون الهيئة و
الترتيب الوضعي لا يكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة ومعانيها
والالحان مستحيلا في حقنا لطريق جرى العادة لعدم مساعدة الالات كذلك ليس
كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع
من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة
بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم
انتفاء ما الا ترى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس بينها ترتيب وضعي
وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب
مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب ما لطيف يتحقق به الفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون
الكلام المنزل على النبي عليه الصلوة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله لان الكلام على
هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا نشعر به
وهو غير متحقق فيما اذ لا ترتيب فيها سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان
ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله محقق

البسيطة الى صفاته الكمالية واما النقد والتأثير بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه
ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عباراته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون
الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور معه
لم يرد اي لم يرد بالاخراع المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه
صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا تتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد
الصفة الحقيقية التي هي مبدا لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من
الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاجبار والاماتة والخلق والتخليق والترزيق
الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها يرد عليه
يعني لم انه لو كان التكوين حادثا لزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت
قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم
قائم به فان رد هذا المنع ودفعه كما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم
مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع ولم
وجوابه يع حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشي
بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمات فاندفع المنع المذكور ولم
يتحد الدليلان يرد عليه يع حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان
الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام الاليق بكبريائه كما هو راي المعتزلة والقاضي
وعلى الاذن الشارع كما هو راي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض
المتحددة له تعالى وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع
لا بد له من دليل ولم يذكر الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي
فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل
الذي يقدر على جميع السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليها يرد

يرد عليه يع يعني انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما ان يكون بتكوين آخر او بدون التكوين
لم لا يجوز ان يكون تكونه بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود
التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكون التكوين منه اذ لا معنى لكون التأثير
عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكون التكوين عنه انه ليس في الخارج الا التكون
او التكوين واما تكونه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز عنه بحسب
الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان التكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم
حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى بطلانه فيما سبق اي
وقد اشرنا الى ما يدفعه وما يغيره ويمكن ان يقال يع يعني انا لا نم انه لو كان التكوين
حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين
من حيث اتصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود
سائر المكونات ولا استحالة في سبق ذات الشي مع قطع النظر عن الوجود
على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض
انما هي قيامه بمحالها على ما قالوا من ان الحلول مفهوم بعينه ان وجودها في نفسها هو وجودها
في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب
مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنا له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين
من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا
له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان
متعلق التكوين وجوده يكون المكون به الوجود فالكائن الوجود لكونه المكون الموجود وهو
نفس التكوين ايضا كما ان متعلق التكوين بالتكوين المتعلق بنفس التكوين الكائن
الكائن فيه يلزم سبق الشي على نفسه وهو ح وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه
يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه

ولا يخفى عليك انه كلام بحث لانه فاته التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين
القائم بذات الباري بحسب الذات متقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم
الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا
اللازم افتقار التكوين بشرط قيامه بالواجب وبدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم
كونه واجبا لذاته والا انسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه ثم يرد عليه
انه ان اريد ان قيام العرض المتقدم على وجوده بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره
رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه
فقام بالجسم وللفاضل المحشي مباحث بالشرد بنظير جوابه بما قررناه لك باختيار الشق
الثاني بادنى تامل فلا تضرع في مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى
يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول
ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام ومنه يعلم لكون
العلم فاحفظه ع مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدنا فاما
بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونها فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع
المذكور تامل ولكنه اراد باعداده يعني الاولى بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني
فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون
الكلام على المجاز اما انسدادها سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل وكذب وبعده ولا التسلسل
ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللازم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا
واما عدم انسداد الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او العجز في خبره تعالى ولا اختصاص
له بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الدليل الثاني
القاضي على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يكون العدم

يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ الحمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق
الاضافة بدون احد المتضائفين وكلا الامرين مح وقد ضبط بالبال ان يعني بحيث انا
ان التكوين للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند الصدور معنى به
يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل
وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون
عينه مثلا نجد في الضارب حين الصدور بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب
ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق من
فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان
هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة منه بطريق
الايجاب مع عدم القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى
بالنسبة الى الصفات الصادرة منه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مغايرا
لهما بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من
ان في هذا الكلام اشعارا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاستنادها الى
القدرة والارادة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط
القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق
الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا ما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل
اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى
سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر يرتبط به ويمتاز
من غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى
صادر منه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى اخر كما في الاشعة
السابقة فتامل نقل منه دام ان هو وجود الام لا يتوقف اخر على ان طريق وجود سائر

الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود الفناء انتهى كلامه يعنى ان المقصود هيهنا هو اثبات
المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود وانه امر اختياري يعتبره العقل من النسبة
الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات
وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من ثبت له
بالعلم والقدرة والارادة لوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته
على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى الخالق الا من ثبت له
فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات ومما ذكرنا اندفع
ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على
الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون
ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان
في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة عليه او يكون الخ
بمعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والكون حادث لكون التعلق الازلي
بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق
التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على
تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا لكن التكوين متعلقا به في الازل   وهذا هو الا
لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف تكوينه الذي يتعلق بالعالم
وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده مع كون [illegible] الى ان تعلقاته حادثة على
حسب تجدد الاوقات وقيل ان يكون معناه هو تكوينه الذي يتعلق في الازل بوجود
العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده مع كون تعلقاته ازلية ويكون حدوث
المكونات بحدوث الاوقات ووجه الانسبية الازل ان يقال ان الغرض على الاحتمال الاول
ان يقال ان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه متعلق به فيتقدم تكوينه متعلق [illegible]

ولكونه موقوفا يرجح الاحتمال الثاني   وحاصله منع الملازمة اي لا نم انه لو قدم التكوين فقدم
المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم لا يتعلق
وجوده بايجاد شيء افاد ما قال الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين
نسبة متأخرة عن الكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخرة
عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين
كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب انه خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين
عن المكون كيف وانت قد حققت فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين [illegible]
انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك
ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط نشأ من تشبيه التكوين
بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متأخرا عن الكون
مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل
القائلون الخ   وهذا توهم الخ يعني قد يتوهم ان قوله مما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين
بل اعتراض على قوله ان تعلق [illegible] لا يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين
استناده الى القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم
احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث
الا الاحتياج الى الغير في الوجود   وليس بشيء الخ يعني ما يتوهم في توجيه مما يقال ليس [illegible]
لان امثال هذه الترديدات كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع
الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال بالكلام الا يرى انه تردد
المراد ووجود العالم بين التعلق بذاته او لصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان
عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض
الفاضل هذا الترديد حيث لم يعترض عليه قال   مع انه يجوز ان لا يصح يجوز ان يكون

الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون التقرير مبنيا على ما هو مسلم عنده والنكات ما يسره
في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث
بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع
احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي قبله
المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون التقرير تحقيقيا فان المجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات
العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه ادنى من [illegible]
لقوله وليس شيء منها بشيء لمغايرة توسيع الدائرة فلا معنى للعلاوة ومن اجل [illegible]
من اجل ان المراد بالحادث الكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالعالم
خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم
قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون
معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون
ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه
المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل
الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبذلك اندفع ما قال
بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا الموجود بداية لا يوجب اضافة التكوين
الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان
اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وجه الاندفاع ظاهر
فسر ذلك البعض قوله ومن ههنا قوله اي من اثبات اختيار الصانع كذلك
ولا يخفى انه بمعزل عنه قول الشارح فيما بعد والاتهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية
كما لا يخفى على اولى الافهام جعله يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما
مستقلا جاريا على المسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية

ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين
بحسب المفهوم لان الدلائل المذكورة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب
المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون
بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن الانفكاك في الوجود
او الحيز قال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم
ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك
بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان
تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون ينفك عنه في الحيز فلا يكون
التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي
وان كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع الانفكاك حينئذ لكونه اضافة بين المكون ضرورة ان
النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين وليس شيء مما اي ما حمله بعض الشراح الشيء
لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة
لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا تفيد في اثبات كونه
صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان
المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة و
يخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب
التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب
القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة
اي لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا
لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى ح لان
يقال هنا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما بدليل ما قلنا فتعين ان المراد قوله وهو غير المكون قوله

عندنا دلالة لا يشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا تم الجواب المذكور
بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين
صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق على ان عدم منع الملازمة
التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لكان غيرا يعني لانه لو كان اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم
الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كما في
الجزئي مع الكل الجزئي والصفة الحادثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة
متحققة مع انهما مغايران للمحل والذات كما لا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان
يقال وهو غيره لصحة الانفكاك فيها من الجانبين فهذا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب
والا لا امتنع انفكاكه من الكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين والصفة الحادثة
لذاته الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل شيء وبعده خالقا ورازقا ومجيبا
ومحييا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الچلپي ان الصفات الحادثة
داخلة في العرض فذكرها استدراك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي
غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوها قيل فائدة من جهل
قوله وهو غير الكون من تتمة الجواب باختصار على توجيه الشارح رح وحاصله ان الدليل لا يثبت
المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للكون على ما يدل عليه
قوله فعندنا فان التكوين عند الخصم ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم
من الدليل هو نفي الفعل الذي هو اثره للمفعول ولو سلم يعني لو سلم ان التكوين
نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع انفكاكه عن الكون ضرورة عدم تحقق الاضافة
بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا
لان الانفكاك من جانب واحد اعني جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون
الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات

ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد وعلى الشارح اذ لم يحمل الغير
على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المورودة في اثبات
الغيرية وقوله وهذا الكلام تنبيه على كون قوله وجعلهما ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير
الكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء
لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو
غير الكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح وجوابه يعني ان هذا
الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بالتكوين على الكون وانه اضافة والعرض
منه الزامه وحاصله ان التكوين غير الكون لان التكوين على ما زعمت عين الفعل
والفعل مغاير للمفعول بالضرورة ويمكن ان يراد اي يمكن ان يقال في دفع
الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق
والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين والكائن يدل على المعنى الاضافي لكن المراد
في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجاز انه ذكر اللازم واراد الملزوم ويكون قوله كالضرب
نظيرا للتمثيل حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا
للممثل وقد عرفت انه لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون
المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك جواب
صريح من التسليم الاول وفي قوله والصفة الحادثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان
يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح
عن التسليم البدل واراد بقوله حادثة متجددة لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري
لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة الحادثة لذاته تعالى والالزم كونه محلا للحوادث بل
له صفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك
من الاضافات والاعتبارات اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج الكون الى الصانع

الى الصانع انما هو التكوين والايجاد فالكائن بالايجاد بعين ذاته يكون الكون مما جاء في وجوده
الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره لكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين الكون
وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد
اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا
القدم اما اللغوي ؏ يعني ان الاقدام اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل
المعبر عنه بالفارسية به پيش بودن فالمعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بازمان
يعني انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على التقدير ان
لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى
قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان
لنفسه يكون قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد
ان يلاحظ الكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه
الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا
حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب
اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه
اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنها حالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب
اقوى قدما محل بحث وذلك بحكم يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح
دليلا على وجه كون صانعه قادرا مختارا لحكم بديهية الاصحاب من الضروري فانه اذا كان
موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه لكن دعوى
الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مصدره لما كان كاملا من جميع
الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل
نعم يكون

نعم يكون الشائف نافيا احتمال الواسطة بان يقال انتظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على
كون موثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون
ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى
الله حادث فلا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث
جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى
الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فيتعين ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى او القول
بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل ليتيسر الى ؏ اي ليتيسر تفسير الرؤية بالانكشاف
الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول يعني كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي
والمصدر المبني للفاعل اي كون الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول
مع ان الثاني مثل الفيابادره منه من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه
لان المقصود اثبات الانكشاف من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للاخر فعلى هذا يكون قوله
واثبات الشيخ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء ثابتا لكن قوله فيما بعد
وانما بلغت اليه حالة مخصوصة من السماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن
ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون
موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة
ثم اذا ابصرناها وغمضنا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان
اخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية هذا هو الامكان ؏ يعني
عدم الحكم بامتناعها عند العقل التخيلية هو الامكان الذهني بتجويز الذهن وقوعه مع عدم المانع

ان شاء للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا او يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم
ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى
فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا
عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التي هي شروط الرؤية يحكم بامتناعها
انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع الذاتي بان لا يكون الوجود والعدم
مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته
ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان نقل عنه السلف
الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل
على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي
على امتناعها فعلم ان عدم الحكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر
ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان في سائر السمعيات كالسمع
والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق
ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواز
يرد عليه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم
وعرض وعرض بنحو مجاورة نحمل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون
برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض
فلما كانا مفروقين برؤية البصر فصار مصادرة والكيف ف وان اريد به الفرق باستعمال
البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهوميهما لانهما عبارتان عن
عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون
المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل

يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود
ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون
الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف
وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء
وغير ذلك على ما بين في محله   يرد عليه يعني ان العدم اذا اعتبر المطلق اعني كون
الشيء لا للغير سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا
للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية
واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية لا يقرب العقل
لان فيه ثبوت المطلوب وموضحه الرؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير
فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم
ان كونه بالغير امرا اعتباريا وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا للعلية
الوجوب اجيب بان من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يكفي ان
هذا القدر لا يثبت العلية   فان قلت هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض
بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة
للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة
ما سيجيء من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا
من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج
قلت يجوز ان يجوز ان يكون علة واحد من تلك الامور شيء من خواص
الممكن الموجود كالحدوث والتساوي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك
فلا يمكن تحقق ذلك الا من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات
ولا يلزم صحة رؤيتهما ... قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان

يشترط بشيء من خواص الوجود الممكن قد يدفع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية
لفقد شرطه او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة او لم يجعل شيء من خواص الموجود
الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعليته وذلك الامر لا شك
انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث
العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته وايضا لو علمت ح يعني لو كان علة صحة
الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة
وفيه نظر لانه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص
الموجود كما اشير اليه انفا الثانية ضعفه هذا الكلام من السيد الشريف مبني على
ظاهر ما فهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل
الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز كما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة هنا ليست
بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير
صفة اثبات ثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما تركب
منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم ايلم كلام
الشارح ويرد عليه ح يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم
نفس العلة الفاعلية او جزئها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها
فيجوز ان يكون الوجود شرطا للحدوث او للامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة
رؤية الواجب نقل منه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان
يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره
الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر
في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤ...

لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري وليعلم ايضا بالضرورة ان
متعلق الرؤية امر موجود ولان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور
اذ يجوز ان يكون امر وجودي من خواص الممكن شرطا للوجود وعلى ان حمل العلة
هنا على المتعلق ما ينظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة فان امتناع ح
تعيين للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا لغيره فان امتناع وجوده
ح يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا
او من خواص الواجب مانعا ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا لغيره فان امتناع وجود
الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع العلة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات
مع قطع النظر عن الامور الخارجية يرد عليه ح يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق
الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان ملاحظة ان متعلق الرؤية
وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود
المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله قالوا حد النوعي ح عن الطريق المذكور بانا
قاطعون برؤية الاعيان ح اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة
ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لا انه لا بد ان يكون
مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير الطريق
المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان
المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على
ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات ولم يستلزم ما استدركا

عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور الرؤية الجوهر
والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال
اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا فلا نقدر على
تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فتم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية
المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات
المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة كلام المحشي وللفاضل المحشي هنا كلام لا طائل تحته كما لا يخفى
على المتأمل وان مفهوم هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله
ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية
فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان
مراتب الاجمال لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فعل
تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب ثم اعلم انه ينبغي ان الدليل المذكور
لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار بعينها
مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر و
العرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب
من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو نفس الجواهر التي تركب منها الجسم
وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانه نميز الرطب من اليابس والخشن
من الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد لها من علة مشتركة
علة فانها مشتركة وهي ليست الا الوجود وما جرى فالك ظهر ضعف ما قال الفاضل

ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض
بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان
جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم في الموضعين والا
فلا واجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من
الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس
لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة الذوقية والمشمومية
والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي
يرد عليه يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن لم لا يصح ان يقال ان العدم المعلول
العدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات
بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون الواجب
الممتنع معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط
بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع عدم
العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب
الوقوع وليس الارتباط فيهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان
المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع
مطلقا ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس
كذلك بل التعليق فيهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات
او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث انه موجد لكل منهما واجب وعدمهما
ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام

بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد
بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره والكلام بالعكس فليس بشيء
لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا ممكن بان
يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار
كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح
في اللغة بل الصحيح ان يقال ان العدم العلة العدم المعلول وليس بشيء اذ
لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الا
الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع
الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع الشرط فيكون ايضا كذلك والا
فلا معنى للتعليق والمراد بالشرط والشرط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق
بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط
مع عدم وقوع الشرط فتامل ومنها الرؤية ع يعني ان الرؤية في ارني
مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر وذكر بطريق اللزوم واراده اللازم
وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا
تاويل الجاحظ ومن تبعه واجيب بان النظر يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري
لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية
لا يقبل سواه فلا يتدارك بالاحتمال مع ان طلب العلم ع علاوة اي على ان طلب العلم الضروري
يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما به ضرورة مع انه نبي يخاطبه وذلك غير معقول
لان المخاطب يعلم المخاطب ضرورة ان ما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف
ويرد عليه ع اي يرد على العلاوة ان المراد هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب

والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما
نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند
موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع اخر من الانكشاف
فلا بد من تصويره وبيان امكانه الخ في حقه تعالى ولزومه لزوميه وعدم لزومه للخطاب حتى
يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث
لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في الرؤية بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا
في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون
استعمال الباصرة كما يخلق ابدا وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم
بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في
شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبه يظهر ما قال الفاضل الجلبي ان اريد العلم
بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية
فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا نعلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس
للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المقررة من الشيخ الاشعري
فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى
روي ان موسى ع روي انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل
فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجروا فقال
ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه
غمام فدخل موسى عليه السلام بالغمام وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يامره وينهاه ثم
انكشف الغمام فاقبلوا عليه فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل
فعلم انهم ارتدوا ع اي فعلم من هذه الرواية ان هولاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام
ارتدوا وكونوا قبلها كانوا من اخيار المومنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح

اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان العبد لوراه في حكمة الله
تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين الجواب الصادر من
جانب قدسه تعالى بلن تراني كما لو سمعوا الاوامر والنواهي حين السمعة وغيره
الغمام لذلك يجوز ان يسمعوا هذا الجواب ثم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان الكافرون
ممن يؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح
المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام
هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على التصديق بنفسه انا لا نم ان كون المسموع
كلاما هو الكلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن
دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب ام
مثل هذا ما سنح لخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل و
للفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل للمعتزلة ان يقولوا
يعني للمعتزلة ان يقولوا انا اعتبارا انا هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى
في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية ويكشف
عنده كالمبصرات الجسمانية اذ لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك والنزاع فيما هو في
النوع الاخير من الرؤية المخالفة في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسميات
عندكم بالانكشاف في التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول
الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف
التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث
قالوا الادراك البصري مشروط بالشرط فالنزاع اذن معنوي لان
الضروري عندهم هو العلم الضروري الحاصل بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية
هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة ولم يكرر به لتوقفه عندهم على الشروط

على الشروط المذكورة ولم يكرر به لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم
معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم
ينكرونه فالنزاع المذكور نزاع من غير تراض الخصمين يرد عليه يعني انا لا نم الشرطية
المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصلت التمدح بها فان امتناع صفة يمدح بها ان
يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا لانه لا امتناعها
بل لاشتمالها على العدم الذي هو بعد من كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي القياس
صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما
التمدح لكونهما متصفين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر
في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات
النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان
ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات اخر من صفات
الكمال ويكون القياس سمات نقصه فلا يفيد التمدح والحق اي الحق ان امتناع
الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على
كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان
التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما
في حقه تعالى واما الكسب دفع لما يرد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال الاختيارية
فنقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء
بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل
والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى
العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال
والحاصل انه يعني حاصل الجواب انه فرق بين الكسب والخلق فان

الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود وهو موقوف على العلم
التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا الكل فعل من افعاله يمكن وقوعه
على وجوه مخالفة واختيار شيء من ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه
بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما
يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان
يكون له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق
والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا
ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف
به العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد
عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام مباين وجه يريده العبد تعلق
به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يشعر بوجه جزئي لا يتعلق
الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي
فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم
بوجه جزئي في ايجاده سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم و
المصالح فتدبر والله الموفق وبه يندفع ما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال
في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري
ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل
افعاله ولا يكون له العلم بالعلم به اذ يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل و
لا يبقى زمانا طويلا ووجه الدفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات و
فلا يلتبس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان الشك
سببه تامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا شعور به فلا يكون شعورا بما تعلق

بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا والانكار ذلك مكابرة يعني ان يحمل في المصدر بمعنى
المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث
امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا
للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام
لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد كما بين في محله اذ لو لم يحمل على
الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة
الى النجار الذي ما يتعلق به الوقوع او فعال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به
الافعال والحركات الصادرة منه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون
الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول
فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والمراد على المعتزلة
اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد
فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم
والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل
الاضافة على الاستغراق لان المراد بالمعمول معنى الحاصل بالمصدر دون
لا يصدق على مثل السرير فان معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع والاطلاق المصدر
على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم
الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبة قلت لا يتم
المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة
او التوليد مخلوقة له تعالى لعلاو بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل
المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من ان يراد بالمعمول
ما يتعلق به الفعل بمعنى ترتبه عليه وكل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال

المباشرة والتوليد وما يتعلق به الفعل على سبيل الوقوع عليه وتم التقسيم كما لا يخفى واما ما الموصولة
يعني ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان الموصولة
عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة
في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق هنا من اعانة
المقام وما لجملة ع اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلف
بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس
كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد
ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا
الرد على الشارح وقد يوجه ع اي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان
المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض
والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب
وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلة
اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد من الصفة ما يخلق مطلقا ليس كمن
لا يتصف بالخلق ويمنعون ع يعني ان المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب
الوجود ولا في استحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة
بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا الآلات والاسباب ويمنعون د
لزوم الآية السابقة اعني قوله افمن يخلق في مقام المدح وهي ان المكلف به امر
اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة
افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل
اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف
بما لا يطاق ام لا يجوز ان يمدح ع حاصله ان الملازمة الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد

لو لم يكن العبد فاعلا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم
والمدح باعتبار محلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال الاختيارية
ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو لا اعتراض له في خالص حقه فلا يسئل
عن لميتها بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على
ذلك كما لا يقال لم رتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح
استحقاقيا والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفع
ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري
هو العمدة فلذا اختاره فان الله تعالى ع يعني ان قوله كن حقيقة وان الله تعالى قد اجرى
عادته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له
احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى
لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل
ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذاته تعالى ولهذا لم يتوقف خطاب التكوين
على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود وجاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا
لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته
على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني
امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة
امر واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشيخ العلامة في التلويح ويؤيده قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات قال الشيخ في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء قولا
كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات اي صنعهن واتقن امرهن انتهى كلامه نعم ما ذكر ان ما ذكرتم في شرح

شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه اي امر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل
ارادة الامر بمعنى مغاير الارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والخبر
كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني اتمام الشيء قولا او فعلا بحسب
سبب مناسبة المقام لواحد منها فهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد
به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعها الى تعلق التكوين
او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق وفي شرح المواقف
قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه
حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية
التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها
انتهى وما وقع في شرح اللوامع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع
المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو
راجع الى تفسير الحكماء وماخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود العقلي للاشياء
وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف
الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق
الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم كذا ذكره [illegible] في حواشيه ولو تركه ما وقع في الشرح حيث

في التلويح حيث قال القضاء في كلام القوم عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذه
الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي والثاني
مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة كما قيل ان القضاء منه معان فتوقف
من ثلثة التدبر فتدبر لكن التفسير يعني اتمام الشيء القضاء بما يذكور في
شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا التفسير بالحكم الفاعل يؤدي
الى التكرار قيل عليه يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى او القائل رضيت بقضاء الله
تعالى لا يريد انه رضي بالصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة
وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا
كان مع الاستحسان له والعلم لا استقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع قبحه
قصده الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على
قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير
واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد
كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر
غيره الكافر لا بحب الكفر والسيئة وانت خبير يعني ان ما ذكره المعترض
من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق الرضاء بصفة
بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفة
على تقدير كونه عبارة من ارادته الازلية مما لا ستترة في صحته ولا شك ان
الرضاء بها يستلزم الرضاء بمتعلق ذلك الصفة من حيث كونه متعلق ضرورة
ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بالجزئية من حيث كونهما
متعلقين له فيكون حال جواب الشارح ما ذكره المعترض بقوله فالصواب
والا [illegible] يصير المعنى والرضاء بحسب انا لك بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي

من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته لا من سائر الحيثيات واما اختيار
الشيخ هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته
لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمقصود الثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب
لتعلق الرضاء به فالقيل لا فرق بين هذه الصفة لان صدور الالام من اثارها كان
من سلطنته ان يعترض للعباد وبيناهم لم يرضوا بهذه الصفة بتعلقها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب
الرضاء بالقضاء قالت المعتزلة يعني قالت المعتزلة في التقصي من لزوم النقص
والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد واختيارهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم
دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد من الارادة القسرية فانه نقص مشعر
بالعجز كما لا يخفى وليس بشيء اي ما قالت المعتزلة في التقصي ليس بشيء اذ عدم
وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة
حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد
وقيل لا يفهم اي قيل في التقصي لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه
لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فيقولون تخلف المراد
من الارادة التفويضية قول تخلف المرضي من الرضاء وهو مذهب اهل السنة
والجماعة فكما لم يلزم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا وهو كلام
اي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا هو
عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير
تقييد بعدم الاعتراض فالقول تخلف المرضي من الرضاء عندهم قول تخلف المراد من
الارادة فيلزم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض
او نفس الترك فلا يلزم من القول تخلفه من الرضي تخلف المراد من الارادة فانه
امر قد يجامع [illegible] الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في

كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه من الرضي نقص وشناعة
في ذرة نعم تخلف المراد من الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى
وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي من ان المعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية
هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه والمغلوبية اجابوا عن
ذلك انا نقول لو كان معنى الامر عندهم ما فسره القوم من طلب المأمور به هو كان مرادا
اولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور به من الامر تخلف المراد
من الارادة فيلزم النقص والمغلوبية بلا ريبة او بلا تاثير لقدرته فيه هذا مذهب الاشعري
فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده
عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى
ومكسوب العبد ويسمى تحقيقه ان الله تعالى او قدرة العبد فقط ولا يخفى انه لا يظهر
فيما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو
بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب
والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب
الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور
قال في الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى ان افعال العباد واقعة بقدرة العباد
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق
الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب
وهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث
كما ان [illegible] شرط معدة لافاضة المبدء على ما صرح في شرح الاشارات حيث
قال ان الكل مستفيدون الى صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق و
ان [illegible] [illegible] وما نقل من افلاطون من ان العالم كرة والارض مركزه

والافلاك تسمى والحوادث تسمى ... ان هذا والله تعالى الرازي فابن المعتز
لشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدوالي في بعض تصانيفه والمروي ٤ قال في شرح المقاصد
هذا القول من الكلام مع ان المشهور في الكتب الكلامية خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره
حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى
من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق او بمجموع القدرتين ٤ اي قدرة الله
وقدرة العباد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط
هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما موثرا فانما
يجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه لم يصرح بذلك بل يعلم ٤ وكلام الشيخ تارة
وارد ايضا فان ذات الفعل واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية ٤ على الثاني
بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية
والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف
فهو بالنسبة الى العباد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدوالي ويرد على مذهبه
ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لامر الله سبحانه
وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعلها اثر القدرة والفصل ٤ يعني ان التقسيم في قوله والعباد
لا يصدق الا على مذهب الذين فان قوله لعباده واختيار ٤ رد على الجبرية اذ لا فعل لهم
عندهم وكذا رد على القاضي اذ لا فعل للعباد عنده او صفات الافعال لا انفسها وقوله اختيارية
رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بالايجاب والاضطرار اما الرد على المعتزلة
فقد سبق وكذا لم يشر اليه هنا الا ان يقال ٤ هو قوله ولانه لو لم يكن للعباد
فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه ان ما ذكره وهو ان

وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مماسة
النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مماسته كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل
الثواب وعلى ذلك العقاب وقد يرد ٤ اي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف
يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف طلب الفعل
او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا ٤ على
الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز
ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليترتب
عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي
يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب
والعقاب هذا بيان الجبر وعدم التمكن مقصوده دفع ما يورد من ان هذا السؤال والجواب
قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره اه وهذا تكرار محض
وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل و
الترك حيث قال عليه السلام وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من
قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة منه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة
الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب هنا بايراد السؤال الفعلي
مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر و
الفسق من الافعال الموجودة انما بني على العرف اذ المراد الموجودات في العبد بمعنى القائمة
بها في الخارج لا بمعنى وجودها في انفسها والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما في
الخارج وكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى واراد عدمه يمتنع لجواز وقوعه فيلزم
انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد من ارادته تعالى واثبت جبيرا بان الاعدام ٤
ايضا ان تعميم ارادته تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث

الازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث
هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فيتعمم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل
بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل بمعنى استناده
اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي
حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نم كون اثر
الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم
فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول
وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال لكونه تعالى فاعلا مختارا على
كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم ليس الا ابقائه بالعدم
في الزمان الثاني بلا اثر زائد واذا لم يكن العدم صادرا الا ان يكون اثرا فيستغنيه الى
جميع الازمنة على السوا بل الحق ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيته
الفعل كما لا يخفى ونهايته ما يتكلف بان يقال ان عدم الاشيا كوجودها مرتبط بارادته
ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها لا بمعنى تعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي
الارادة العدم باعتبار عدمها ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية
والى مشية العدم كذا نقل عنه ولا يمتنع اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود ويمتنع وجوده لان
الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول وليس هنا لمرجح اخر للعدم كون العدم اثر
الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد والمعتزلة لا يجوزونه يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته
تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها الزمهم
من غير نقص على ما لم يرجع السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد
يستلزم الجبر لانهم يقولون ان ارادته اذا تعلقت بالارادة بالوجود يجب ولا يمتنع بل

ولا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن على التقدير وعلى القديم السؤال بتعميم علمه تعالى حاصل
تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص ونحن قائلون بالاعتراف بان التحقيق وان قال بتعميم العلم لكنه
يقول انه تعالى لا يعلم الاشيا قبل وقوعها فعنده لا محذور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا
قد يمنع اي كما يمنع منافاة كون الفعل اختياريا واجبا فيتحقق الاختيار كذلك يمنع
نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا ويتحقق ان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان
الاصل في التطابق المعلوم والعلم هو حكاية عنه فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه في
حد ذاته الا ترى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه اوجبه لم يكن
علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله و
كذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى
وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي يصدر عن العبد بالاختيار فهي ايضا تابعة لاختيار العبد
فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم ولا يجوز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن
الارادة فمعناه هذا الاثبات الايجاب بل الاستلزام والفرق لم فلا يكون الا
اذا كان الوجوب والامتناع متوسط الاختيار فيتحقق الاختيار في نفس الفعل لا يكون
ذلك الفعل كحركة الي والذي لا مدخل للاختيار فيه اصلا وهو المقصود هنا لان المقصود
نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان
ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه راي اهل الحق فيكون
مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يلتزمه ويقول ان العبد مجبور في
الاختيار فانه محل الارادة التي حدثت فيه جبرا وهو مجبور متوسط الاختيار لا يستلزم الجبر في الافعال
على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاد فلم يقدروا يلزمه ولا يلزمهم
لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار
الذي هو مخلوق له تعالى يعني الارادة وجه مغاير ان غاية تعلق بكل

من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح لا في قدحي العطشان فكونه من الله تعالى
لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى
الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا ترى ان صدور ارادته تعالى من ذاته
بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك
صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق
بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى ان الارادة المتعلقة باحد الطرفين
او الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر بعدم التمكن ح على احد طرفي الفعل
اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك ثم اولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل
على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر
مجبور فلا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات ولكن
مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها قال الشيخ الاشعري انا نقول بكونه
مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل توجيه النقض بالعلم ظ
ان يقال ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة
منه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين واما بالارادة
اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى
في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة منه فيما لا يزال
ما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء
به يجب او يمتنع قال الفاضل المحشي ان النقض وارد ولو كان تعلقاتها حادثة بان
يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فيبطل الاختيار
وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار بمعنى التمكن
على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كما في صاحب

١٠

ما حصل من تعلق الارادة في الازل ممنوع وقد يجاب بما حاصل الجواب ان الاختيار عبارة
من التمكن من ارادة الفعل حال ارادة الشيء لا بعدها فالجواب ان ما حصل بعد ارادته بانه
الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان
يتعلق ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم
ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة الله تعالى تعلق علم الموجب تعلق الارادة لان تعلقاتها
ازلية فلا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن
تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من
الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب
لافعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال
العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا تأمل نقل عنه وجه التأمل
ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون
تعلقها متفرعا على شيء بالجاله ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يتفرع على القبلية الذاتية
لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن متقدما
على تعلق الارادة بالزمان لكنه متقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق
العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية
بخلاف ارادة العبد فلا نسلم انها مسبوقة بتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقها
بطريق جري العادة ولكن تعلق ارادة العبد متأخر عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم
الايجاب وسلب القدرة والاختيار اي بالدوران والترتب المحض ودفع ما يوهم
من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
يدل على ان للقدرة تأثيرا فيه وهو مناف لمذهب المستفاد من قوله ان الخالق هو الله
وحاصل الدفع ان المراد بمدخلية القدرة ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران

بانه بمعنى تعلق القدرة بحصول الفعل بمعنى انه لو لم يوجد الشرط المحض الى المص من الحكم بالتاثير
او عدمه كما يحكم به دوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان القدرة
مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ الحكم بالضرورة انما هو
انما هي عدم التاثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت
لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي المرتعش
والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب
القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين
فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما مع ثبوت انتفائه بالقواطع
انما حكم البديهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى صرف القدرة جعلها يعني صرف
القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى
انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة
يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة
في التاثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليس بموقوف بمدخلية
حتى يلزم الجبر بل هو لانها ما انها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح
من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور
الارادة عن ذاته تعالى على طريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور
ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم ان هذا المقام مستبدع
لما في الكلام منقول وبالله التوفيق ان افعال العباد ومنها ما يتعلق بها ارادة الله
تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها
ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى ... الفعل

او جد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة
العبد احد الطرفين وانبعثت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي اليه يعني ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مما
تاثيرها بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب
ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الالات اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح
المتفرع عليه تعلق الارادة وصرف الدواعي اما ان يكون بخلق الله تعالى فالجبر باق او
من العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة
على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل
واذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق
باحدهما بالضرورة قلت فائدة التكليف وانما تتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة
للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع كما انه حسن لعبده وذلك داعيا لتعلق ارادته
وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك
التعلق اعني تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة ومعصية للثواب والعقاب
ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها
وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة
تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت
مستقلة في الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت
ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المعصية والعقاب لا بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن
يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب
ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده الفعل
تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة تعني انها بارادة اخرى فيلزم التسلسل

واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله تعالى والعبد مجبور في نفس
تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال البارى تعالى فانها
صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار
فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين ان يكون
مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان
يكون متعلقة بالجنس اذا التبح هذا المقول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق
الافعال والله اعلم بحقيقة الحال   وقيل صرف القدرة ع اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة
ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد
غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان
الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل
واما ثانيا فمغايرتها لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها
فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي
لخلق القدرة والمتقدم غير المتاخر اذ لو كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه   وليس لشيء
اي ما ذكره صاحب القيل ليس لشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي
ان يوجد القدرة في العبد ولا يمكن استعمالها الان استعماله موقوف على القصد المتاخر
عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه راي جمهور المتكلمين
ولا يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة
المتاخر بالزمان عن القصد المقارن لوجود القدرة مع ان مذهب من يقول به وهو
الشيخ الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين
فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي متاخرة بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته
متقدما على القدرة ومتاخرا عنه باعتبار وصفه اي باعتبار الى استعمال القدرة فلا يثبت

مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت
يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا
مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله
هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة
هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه
بالذاتي لان خلق الله الفعل اذا توقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث
يمتنع وجوده بدونه بدون هو من اسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية
فلذا التعقيب   والا فالقدرة ع اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن
القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري   قيل عليه ع
حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب الاستاذ
لعدم انفراد كل من القدرة الله وقدرة العبد بالقدرة بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد
مع انه مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى
عاجزة عن الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه
لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما
لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات   وليس لشيء ع اي ما ذكره ليس لشيء
لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد تفرد بالة من دخله في التاثير
على انا لا نم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله
تعالى وخلقه مؤثرا فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا
بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق   ولا يجري في ملكه ع
قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون عطفا على قوله دخل قدرة الله تقديره ان القصد
ويراد بدخل نفي الفهم ولعل الشبه كما لا يخفى   اي علة عادية ومعنى ما يدور عليه الفعل وجودا

وعده کان مع الاحراق والشرط العادی ما یتوقف علیه تاثیر الفاعل عادة لا حقیقة وان لم
یدرکه اصلا کیبس اللاقی فان تحقق الیبس لا یستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشی
من انه لا فرق بین کون القدرة منه عادیة وبین کونها شرطا عادیا بالیبس للشیخ
وبه اسند الشیخ الاشعری حیث نفی کون شان القدرة الی وتیه التاثیر فتسمیتهما علیه
او شرطا مجاز وذلک ان نقول ما ذکره ابا وقع فی کلام الآمدی من ان شان القدرة
التاثیر غیر مسلم عندامی ما فلایحسن ارادة غیر مسلم لانهم انما ینفون التاثیر بالفعل لا کونه
شانه التاثیر لیشیر الی وجه الذم واستحقاق العقاب فی ترک الواجبات مبنی
مبنی علی عدم اتیانها وان لم یکتسب القبیح وهو تضییعه القدرة فعل المامور بترک القصد الیه او
مبنی علی ما مر الا صح من ان عدم الفعل لیس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم
القدرة والارادة علی ما مر من ان الاعدام لیست متعلقة المشیئة والقدرة واما عند من
انه مقدور حاصل لصرف القدرة والارادة الیه فعنده وجه استحقاق الذم فی ترک
الواجبات کسب القبیح لقصد فعل الشر وصرف القدرة الیه لا القبیح فقط واما ترک
ترک الواجبات بعدم الاتیان لان الترک بمعنی کف النفس عنها عنده من الاسباب
وصلاه النفس الی فعل المنهی حاصل لصرف الارادة والقدرة باستحقاق الذم والعقاب
فیه لکسب القبیح بالاتفاق ومما ینبغی ان یعلم ان قول الشارح فیستحق الذم والعقاب
لیستفاد منه انه قد یستحق الذم والعقاب بترک قصد الفعل ایضا وانه قد لا یعاقب
بعض من الله تعالی الاستحقاق من العبد لو تعفو ذلک ومعنی الاستحقاق انه لو عوقب
بذلک کان عدلا لم ینفر الشارع لانه حق لا لازم لانه لیس مذهبنا قال بعض الفضلاء ان
لو کان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مصدر فعل الخیر لکان معاقبا بقصد فعل الشر
لحصول التضییع مع ان قصد فعل الشر معفو ام لعل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل
الشر بدون القصد واما القصد فلا قال ثم تشیید العزیمة ثم اعمال القلوب من الفکر

من القدرة التبعیة بل یحاسب ام لا فقال بعضهم یحاسب وبعضهم لا یحاسب والاصح ان الله
یحاسبه ولم یعاقبه ولم ینو ذلک فانه لا یحاسب ولکان کذا لان ذلک الخطور مما لا یمکن الاحتراز
عنه وان اخطر بباله واقصد ذلک وثبت علیه فانه یسال ویحاسب بقوله تعالی
وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله وقوله تعالی ان السمع والبصر والفؤاد
کل اولئک کان عنه مسئولا وهو لا ینافی ... ای کون التضییع سبب الذم والعقاب
فی ترک الواجبات لا ینافی ان یکون وجه الذم فی فعل المنهیات شیئا آخر
ای صرف القدرة الیه علی ما سبق فی قوله وجهه الاستطاعة تقدیره حیث قال
الا انه صرف قدرته الی الکفر وضیع باختیاره ... فانه لا یتاتی ذلک لان ترک الواجب
ولکان من المنهیات الا انه من المتروک بل یجوز ان یکون وجه الذم والعقاب
فیه مغایرا لا ینافی فعله هذا الکلام الزامی ... ای الدلیل علی وجوب المقارنة وبل
الزامی مبنی علی مذهب الخصم القائل بتاثیر القدرة تحاصل الدلیل انه لو کانت الاستطاعة
سابقة علی الفعل یلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ... تخلف
الاثر من المؤثر واللازم ... وان لم یکن الزامیا بل تحقیقیا مبنیا علی مذهب اهل
الحق فلا یفید وجوب المقارنة لاستحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة
ثم اذ لا دخل للاستطاعة فی وجود الفعل عنده حتی یستحیل وجود الفعل بدونها
قبل فیه انه یتوقف الفعل علی الاستطاعة عندهم ... عادیة او شرطا عادیا
له وفعل القدرتین یستحیل وجوده بدونها عادة اقول ان کان المدعی ان الاستطاعة
یجب ان تکون مع الفعل ولا یجوز تقدمها اصلا فلا دلیل ان یکون الکلام الزامیا وجعل
تحقیقیا ... انه یلزم خلاف جری العادة وهو لا یستلزم امتناع تقدمها ...
ان یجعل الکلام الزامیا لانه لو جعل تحقیقیا ... علی انه یلزم خلاف جری العادة وهو
لا یستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان کان المدعی ان الاستطاعة تکون مع الفعل



الذي جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا وحمل المحشي كلامه على الاول بناء على
رعاية ظاهر قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة
بالفعل لعدم بقاء الاعراض فلا نقض اي حين اذا كان مقارنة بالقدرة الحادثة
مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض لو كانت
القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون
القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته
قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية ابدا ما ومتعلقة في الازل بمقدوراته
فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت
ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة
الحادثة غير باقية لانها من الاعراض فهي ممتنعة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى
على ما مر فلو كانت قبل الفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة
القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال ليست
من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن الممكن يكون [illegible]
اخر والصفات ليست كذلك حاصله انه ليس نفي وجود المثل اي نفي حاصل
الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها
مثل اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان الدليل
انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية
بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة
لتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة رفعه بحث اي حاصله ان نفي
المثل السابق داخل في دعواه لان مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة
جوازه قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والالزم

والالزم تكليف العاجز على ما سنعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا
قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة
القدرة قبل الفعل فمنهم من قال بقاءها حال الفعل ومنهم من نفاه وسيذكر الجمهور كانه قوله
لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل
انما هو بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند
نفي بقائها حال الفعل او القول ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة
التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى يرد عليه انه اي حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض
لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم
الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في
الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها
في موصوفها وتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا
عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح
بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في حالة الاولى لانتفاء الشرط
انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه
في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف
اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور
الاعتبارية الناشئة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في
الحالتين على السواء يأبى عما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست
مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح
اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية امورا خارجية تكون شروطا فانها
فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل منه الامام الرازي اي قال في المواقف قال الامام الرازي

القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى
الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك
ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الاخر
لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع الا ان الشيخ ع دفع لما اورد ع
ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال
انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير
ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت
مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات
التي يحصل الفعل بها اي يستجمعها كما هو راي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو راي
الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه وفي كلام
اي ما وقع في كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شانها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان
متعلقها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يستقها قدرته تعالى لكان كافيا في التأثير
مع الاشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير بما يعم الكسب الا بقي مع
انها فسر القيام بهذه الشغلات القائل باتباع قيام العرض بالعرض انا الغير وبهذا المعنى
فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ورد النعت في التعبير بالايات
اشبه والاقتبس ع وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل ليس
حصول احدهما وصفا للاخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود
ووجه الصعوبة وحاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين
بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للاخر دون العكس وانما لم يذكر
وجه صعوبة المقدمتين الاولين لانه قد ذكرها في الشرح يعني ان المكلف

يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه
وهو كون اسبابه والاته سالمة عن الافة والعاهة يعبر عنه بلفظ مجمل دالة على الاضافة
ولكونه وصفا بحال متعلقه معنا وهي لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على
الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والالات واما كون الاستطاعة اي يعني واما توجيه
جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف
ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك
يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فغير وان كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا ممنوع والا لما يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه
والا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان كونه ذو سلامة اسباب انما يفيد
صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك
هذا ما سنح لي بطريق الكليل وذهني العليل و بعض من اقتدى لحل هذا الكتاب
جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع والا لم يصح تفسيرها بالسلامة اسبابه واخلاصه
لتقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق
بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد جواب سوال وهو ان قيل
لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بالسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال
ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب
انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما
ج فتفسير قوله والا لم يصح تفسيرها بالسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما
فلان قوله وقولنا ذو سلامة اسباب اه يصير لغوا على التقدير الذي وعو
خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه صحة تسليم تفسير الاستطاعة



بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى
على من له ذوق سليم وطبع مستقيم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان المراد به السيد
الشريف قدس سره العزيز وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة
بسلامة الاسباب الا انهم لم يوافق ذلك اذ لم يقصد وامعناه الصريح بل ما يلزم منه اعني
كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة
ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت
اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له
فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه
ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه
مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه
هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله
في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر تحرير المقام لرد ما هو تحرير محل النزاع على
ما هو الراي المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف
بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المصنف بقوله وقد يقال ان ابا لهب
قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ومن صرح
لتصريحه بذلك للاصلين الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة
الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون
حين الاستطاعة والقدرة وليس لشيء الا انه لا يستلزم ذلك ان يكون جميع
التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المصنف ولانه لا معنى لتاثير العبد
في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف
انما يعتمد على سلامة الاسباب الالى القدرة المقارنة بالممتنع في نفسه كاعدام

كاعدام القديم وقلب الحقائق ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق
به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من النوع او صنف لا يتعلق به التكليف
كحمل الجبل والطيران الى السماء لكن تعلق بعدمه علمه اي اخبار ان علم الله واراد
عدمه بامتناع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة
فالاولى لا يجوز الا اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من
اصحابنا بناء على تجويز الامامين واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل
لكان مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم
باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور
الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور
الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس
اربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي والثانية لا يقع للشهادة
الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يجوز عندنا الجواز
ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف
الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس للتكليف لعدم فهم الخطاب
بخلاف العبد والثالثة يجوز ويقع اتفاقا من مات على كفره ومن اخبره الله
بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا فهذا توجيه الا يعني ان
قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق
واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او بما لا يمكن من العبد واقع
عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولشهادة الاستقراء
ومن لا يقول به لا يعدها الا دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى
للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول

بوقوع تكليف ما لا يطاق لا بعينه هذه الرتبة اي الرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا
الى انه ممكن في نفسه من العبد وقد يوجه الخ اي قد يوجه ما قيل ان القدرة
غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكاليف بما
لا يطاق بهذا الاعتبار بما يمكن في نفسه لا يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع
الرتبة الوسطى بقرينة قوله واما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذا
التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا ولك
ان تاخذهما الخ اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالرتبة الوسطى
ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الا
طلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة
محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا ترى ان من قال اطعم رجلا
واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع
تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه و
المحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما الى الامكانين وقال ولك
ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه
بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن و
كذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله واما النزاع
ولا يخفى انه تغيير الكلام لا مدخل له في المقصود اصلا وقد يقال ان ابا لهب لا
يعني ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام
بجميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملته ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن
ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه [لا يؤمن ابدا] ويصدقه في انه لا يصدقه دائما
مع ان اذعان الشخص بما يعلم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا ينبغي

يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكن التصديق
بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا
لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه فمع وقوع التكليف بالرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته
فضلا عن جوازه وفيه بحث لانه يجوز الخ يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم
بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه
فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا
بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادة
فيكون من الرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالرتبة الوسطى مع انه
ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا والظاهر ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة
ان يصدقه في انه لا يصدقه بان اذعان ما يجد في نفسه خلافه مستحيل
اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم
تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما
لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضدي
ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه
ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا
الاخبار فتامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكر من
المناقشات والذي يحسم الخ هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس
سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم
الخ وانما الخ هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن
من المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو لم يعلم الله
تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن

من توهمك الامن قدرا من الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع
لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن وفيه انه لا ان
الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا الا ان الايمان حقيقة واحدة
لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص صح هذا التقرير الا اي اذ كرات رح بقوله
وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم
بجميع مقدماته لبطلانه قد تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف.
بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم
من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه
بانه لا يؤمن مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية اه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان الالم
من المتولدات القائمة بمحلها فلا نعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من
ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا
بالنسبة الى المتولدات الى محله فينا كما لنا بالنسبة الى المتولدات الى محله في
غيرنا في ان ليس شيء منها مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولها فعلم انه لا اكتساب في
جميع المتولدات يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من
عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصوله فممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة
ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد
الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة
والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان
يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة
زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على
دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك

قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة
زمانا وهي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت
بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من
تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اولا قائل بالفصل اقول
ما ذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات
الممتدة متحقق من مباشرة اسبابها مثلا من مباشرة الضرب فانا نتمكن
على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم امتداده ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة
غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة
ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداده لا يدل على ان لا يكون
نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل ولو لم يقتل لجاز
ان يموت او لا اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت
ولا بالحيوة من غير قطع بامتداد العمر اه على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه
لو لم يقتل لعاش الى امتداد احد مواجله ولا قطع بالموت بدل القطع على ما ذهب
اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت
لكان القاتل قاطعا للاجل قدرة الله تعالى في علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل
انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل رح لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد
اي لم يوصله اليه يعني انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله
الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل كما زعم الفاضل
المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة
الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل رح لا يوافق قوله منهم اي المعتزلة والمراد كما عرفت من

خلاف الى الهزيل فيه   وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اليه المقصر من
هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه
اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله وكذا
وان قيد لبطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العباد لكن كذلك فلا معنى لتغير
تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير
الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم
ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل
مات وان لم يقتل يعيش الى كذا اقرر السوال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب
باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره
بطريق القطع ولم يصلح محلا للخلاف بانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول
تخلف العلم من المعلوم لجواز ان يعلم تقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي
لا يمكن تخلفه عنه   قلت قوله لا يستقدمون لا يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف
على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فيعني الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى عليك ان فائدة
تقييد قوله لا يستاخرون بقيد الشرط غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى
الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله
لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك
على ان عند مجي الاجل كما يمتنع التقديم عليه بقصر مدة حتى الساعة كذلك
يمتنع التاخير عنه والحال ان الثاني ممكنا عقلا ذلك لان خلاف ما قدره وعلمه محال
او الجمع بينهما عدا فيما ذكر كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت

حضور الموت ومن مات على الكافر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة
للذين يعملون السيئات بجهالة الاية ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص
انه عطف على الجزاء وبناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون
لا يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين و
من هذا الباب قولهم كلمة ما فارا ولا سود ولا بصفار فلا يرد ما قال الفاضل المحشي
انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق انه
معطوف على مجموع الشرط والجزاء ثم هو المشهور   قالوا المسئلة بديهي الا ان
ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها
تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة
لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة
وما ذكره الفاضل المحشي من ان ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين و
من تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح
لقوله واحتجت انما هو مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يحمل لفظ
الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت
المقتول من قبل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا
انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل و
اجابة لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفاءها عندنا اتفاقا
انتهى والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هو في
كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين
يدعو الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وتمامه
في ابرش يعقول انها حادثة لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى

لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة وبناء هم على ما ذكره السيد الشريف
قدس سره في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يوافق اه يعني ان المفهوم من تحرير محل
النزاع ان الاجل هو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر زمان واحد
لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد
الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر سبعين فقيل عليه محصل الجواب انه تعالى قدره
اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى
قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتاخر لعلمه بان طاعته تصير سببا
لثلاثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة سبعين او المراد
الزيادة بحسب الخير والبركة او يعني ان المراد بالطاعة تزيد في العمر انها تزيد
فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمبرات التي بها
تستكمل النفوس الانسانية فتفوز بالسعادة الابدية فانه خالف الخ حاصل
الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه
وللناس فيه اجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند
الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والثاني
الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت
لا يكون الا فعل الله تعالى اي بعقولهم وانه ضعيف فيتناوله اه فسر الاكل بالتناول
ليتناول المشروب ايضا وقد يفسر اه اي قد يفسر الرزق بما ساقه الله
تعالى الى الحيوان فانتفع سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات
او الملبوسات او غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة فعلى
هذا اي فعلى هذا التعريف يلزم ان لا يكون العواري رزقه لانه ما ساقه الله تعالى فانتفع
به ورئيه اي في جعلها رزقا تعلقا فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ولزم

ويلزم ان ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع
به الآخر بالاكل ولا يوافقه اه اي لا يوافق هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف
الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير وقد يقال الخ
اي على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز
لكونه بصدده هذا الا انه اي وان لم يكن المراد المجعول لمكان معنى الاذن في
التصرف الشرعي لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو
معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء في الشرح حيث قال وفي
هذا الاختلاف الخ فهو مندفع بملاحظة الحيثية اي حين اذا كان المراد ما ذكر
يندفع بملاحظة الحيثية اي للملك يا كله المالك من حيث انه مملوك بان يكون
مأذونا في اكله با او رد منه انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلها
مع حرمتهما فانها مملوكة له عند ابي حنيفة رحمه الله عليه فيصدق عليها اذا اكلها
المالك مع كونهما حرامين وانها فانها يندفع لانها من حيث الاكل ليست مملوكين
له وفي بعض الكتب اه تبين في شرح نظم الاوحدي ان الحرام ليس
بملك عند المعتزلة ثم اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين
مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الخ انما قال ذلك لانه اذ يجوز ان يقال المراد
كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف
الظاهر يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا تتصور في حقها
الملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق
واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به لكان المراد بالملك وبالمنتفع
ذو العقل يرد ما كول الدواب ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول والاولى ليعم وهم

وذلك لايكون الا حلالا لان الدواب لايتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف
اقول معنى قوله وذلك لايكون الا حلالا ان ذلك لايكون بالنسبة الى المكلف
الا حلالا لظهور ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق
الدواب ايضا فح يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على
الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني اجيب عنه
اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى
قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل
باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اشتهر
نفيه الاكل على انه منقوض الخ اي على ما ذكرتم من انه يلزم ان لايكون من اكل
مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن
مات ولم ياكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لايكون مرزوقا وهو باطل بالاية
المذكورة فاجابوا بان من هذه المادة يفهم جوابا عن تلك المادة فان قولهم وجود
مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا القول
في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول
عمره غير مرزوق بالاية المذكورة على ما في شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلاف
الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى وايضا فيه فوات الخ
اي لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجه ان العبد ضالا او تسميته ضالا او نحو ذلك
مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما وكذا قوله
واما ثمود الخ وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود الخ
لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية
فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم ما ينفع الا ثمود

واما ثمود فهديناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد وليس نالهم مقاصد معا
فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان ويحتمل ان يكون الخ اي ويحتمل
ان يكون الهدى في الاية على معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا
واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انه تركوها بارتدادهم وانما قلنا
يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة للسابق الاية ولا احتمالا على انهم لم يؤمنوا اصلا
ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم
بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والعرف عن الحقيقة وايضا يرد الخ اي ويرد
على هذا المعنى ايضا ان الناس تختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك بمعنى
بيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به وايضا يقال في مقام المدح الخ يعني
انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين
طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض
الافاضل لو اريد بالبيان المفارزات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث ويلزم
الاعتراضات الثلثة التي ذكره المحشي اما لو اريد بها اظهار طريق الصواب فيما يوافق
لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق
الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى وما يقال الخ اي ما يقال
ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام لحصولها
وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه
فمدفوع بان الاستعداد التام لحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها
فضلا من ان يكون ممدحة وفيه بحث الخ اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان
الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته بعدم الحصول و
هذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال

ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه [illegible]
مهتدي يعني انه لا يفرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم
سلامة المهتدي في المدح فلا ورود لهذا البحث نعم الكلام فيه يمكن ان يقال بمنع
ومنع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفس مقام المدح فلا يناسب المدح وكونه تاما او
عندنا ام لا بهم غير معين قدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم لا يصح تفسير الهداية به بيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة
الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم
ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك [بل هو حاصل] ويرد على هذا اي على التمسك
بالاية بانه في التفسير نقل الامتنان الغيا ضرورة ان الامتنان حاصل للمؤمنين والطلب
يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجاز اما عن زيادة
البيان على القول المعتزلة او من التثبيت [التثبيت] والدوام عليها على ما يقول مشايخ اهل
السنة فلا يصح التمسك بها ويمكن ان يقال اي يمكن ان يقال في دفع
يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره المشايخ مخالف لما هو المشهور لان ما هو
المشهور هو المعنى اللغوي والمراد فيما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما
او الاصلح اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر فان قلت
بل الاصلح اه اي بل الانفع في الدين والوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التكليف
فيه لكونه رعي المنزلتين وان اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما
هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر
تعريضه للايمان ولنعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة البصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم
عدم الخلق اذ الاماتة او سلب العقل الخ وعدم ورود الاشكال المذكور اعلى [illegible]

واعلى هذا اي ما ذهب اليه المعتزلة لعقد من ان وجوب الاصلح وجوب او فق الحكمة
فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي هذا في صدر الكتب فانهم قالوا فاعلية ان
المنة انما يكون في الافعال الاختيارية وهذا اذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى يجب
يستحيل تركه منه تعالى لاستلزام البخل والسفه والجهل الممتنع على ذاته تعالى
على ما قالوا فيكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل
ذلك الفعل اذ لا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور لتقييد التخصيص
لانهم قالوا الاصلح المقدور المحض غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل
والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اه فان ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه
مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع في العقاب الاكبر حاصله ان
الاصلح هو يعني لانم ان ترك الاصلح يكون بخلا او سفها لان كل ما يفعل الكريم الحكيم العليم
بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا
وسفها بل له غاية لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق
الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى قيل عليه المعتزلة اي
قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة واستلزامه المصلحة
لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على
ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر فذلك ليس بمانع من حكمتك يعني ان عدم المغفرة
وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جوازا لما كانوا اليه لكن ان تغفر لهم وتترك
ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله
وجوابه انه لا دلالة في كلامه يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح
حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضاء الحكمة وجوب عدم المغفرة فيهم لا يدل

على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب
عقاب العاصي وانا نبه البليغ على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام
الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج من حكمتك انه على تقدير ان
تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم
من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع
مح في حق الكفار عندهم يجوز ان يستلزم المح المح ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة
ايضا عدم المغفرة فلا نم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان يجوز ترك الاصلح الذي
هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو ان تغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك
محالا في نفسه فان مغفرة الكفار مح على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم
المغفرة معلق به والمعلق بالمح مح ولو سلم جميع ما ذكرنا الكلام مع جمهور المعتزلة لا
مع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل
ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري
جوز ترك الواجب اذ اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذ اقتضى الحكمة
فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما انتهى
كلامه [illegible] ترك الواجب لسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا لا نم انه يلزم من
جواز ترك الواجب جواز ترك واجب اخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحسن
تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك
واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الثاني
من كلامه ايضا ترددا على ما ذكره المحشي وفيما نحن فيه اي في الوجوب الذي ذكره
بحث [illegible] انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا نسلم ان
ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في ذلك الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله سبحانه

يجب على الله رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب
المذكور لا يحسم مادة الشبهة اللهم الا ان يقال بلى اي اللهم الا ان يقال في دفع المذهب
ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما تقوله المعتزلة من
وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام
والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قيل معناه
نفي معنى وجوب الشيء على الله اقتضاء الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب
الذي الكلام فيه لقولهم اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم وجوابه انهم لو قالوا
ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم
جعلوا الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المح كون ترك
ما تقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى ثم يكون صدور
ما تقتضيه الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر
الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه
الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما تقتضيه الحكمة ولا
باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليه ورعاية مطلق الحكم
وهذا الكلام جار على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف
وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات
وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله ملتزمين ما التزمه الفلاسفة من نفي الاختيار
ولسيدنا شرح اي لسيدنا الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى
بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما
يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وانها علة الاول بالنسبة الخير
في نفسه [illegible] وجود الكل منبع لفيضان الجود في الكل من غير انبعاث قصد و

وطلب من الاول للحق تعالى وتقدس   ولقد اضطر المتأخرون الخ اي لاجل ان الوجوب
بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله
انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك
لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في
العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب
واجيب بان الوجوب بهذا اي اجيب عما قاله متأخرو المعتزلة بان الوجوب
بمجرد التسمية اذ يكون ح حاصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك
ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح   والعجب الخ اي
العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى
من بعث الانبياء والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو
ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على انه يفعله البتة
فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق
في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب
بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس   لانه المالك
فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على انكار
كون الحسن والقبح للاشياء لذاتها بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون
بوجوب الفعل عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد
والعقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه
بمعنى للذم لانه المالك على الاطلاق   انما قيدنا بالامكان الظاهر من اطلاق الامكان
هيهنا بما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العلم بالظواهر لان
المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بعدم حكم العقل بامتناعها لكن ح لابد من ال

لابد من الاستدلال عليه اذ لا يحكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتوصلوا
له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العلم بالظواهر على
ما عرفت في بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية اي
ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر   لتقدم العقل على
النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففي
ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل والفرع جميعا   يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة
كما في قول الشاعر   قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي
استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد
ويراد به البعيد ويجوز التأويل على رأي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله
بقوله والراسخون في العلم واما على رأي من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب
ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على
ما روي عن احمد بن حنبل رح انه قال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث
عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل
في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله تعالى
وهو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك
مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما اتسع هنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا
كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له
سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان
اي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط   عرضهم على النار احراقهم بها العرض
في اللغة پيش آوردن فتعبير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم
لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف   وقوله تعالى ويوم تقوم

يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا على قوله النار يعرضون
عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الآية في حق
الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام
الساعة   وجه الاستدلال به يعني ان الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق
متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت
قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة
الدنيا في جنب ازمنة الآخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتأويل لا داعي اليه
جوز بعضهم تعذيب غير الحي ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري من الكرامية
الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
قال الفاضل المحشي قد وردت روايات مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا
عليه الصلوة والسلام وان بعض الاحجار قد صار رايب حتى انقطع ماره عنه خوفا من ان
يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر
ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للتلذذ والتألم انتهى كلامه ولا يخفى
عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما له [illegible] الروح وتصدر منه الافعال الاختيارية بل ما يدرك
الالم واللذة فاذا خلق الله فيها ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا
لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها
نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة   واما تعذيب الماكول [illegible] دفع لما قيل ان
تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه من الجو ونحوها غير ممكن فقطعه
وحاصل الدفع انه لا مانع من الامكان فان الدود في الجوف وفي خلال البدن يتألم و
يتلذذ مع عدم شعور ما بذلك   قالوا ان اعيدت الوقت الاول اه اي قال النافون
لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان [illegible] زمنه الاول اي وقت الحدوث فيكون

فيكون ذلك المعدوم مبتدأ لا معادا لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث
وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبتدأ والا اي وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون
الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان اجيب
هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول وقولك لا يكون اعادة
المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات
المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود
الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا
نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير موجود مع قيد كونه قبل هذا
الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم بالضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار
دون الخارج والا اي وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان يتبدل الاشخاص
بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص
لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير
لما سبقه وهو لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص
كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة
على سبيل البدل جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة
الوقت الاول والتشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الذي حصل في الاول بلا تفاوت
لا يقال فيلزم ان يراد به يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو
جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله
الا الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات
فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث

لانا نقول هذا ممنوع انه كلام على السند يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله
والا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته المطلوب لبقاء المنع المجرد اعني لانم ان الوقت
من المشخصات الخارجية مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة
المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي بالاشخاص الموجود وعدمه
ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت
الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من الم
شخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حال البقاء   وثانيا بانه ح
اي اجيب ثانيا بانه ح وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا
لانم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبتدءا لا معادا لان المبتدء هو الموجود في الوقت
المبتدء وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والموجود في الوقت معنا معاد مسبوق
بحدوث اخر فلا يكون مبتدءا بل معادا فان كون الشيء مبتدءا انما يعرض له
باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع
وقته مسبوق بحدوثه الاول واما قال فرضنا لان اعادة الوقت بعينه العبث
غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابداعها
متباينة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء و
نفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولذلك بطل الجواب
بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان
خلاصة الجواب الثاني انا لانم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون
مبتدءا لان الموجود في الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو فرض دليل امتناع
اعادة المعدوم بانه لو اعيد لكان في الوقت الاول بعينه او لا الخ وهذا اعادة المعدوم
بعينه لم يتم الجواب الثاني   فقالوا لنجاعة اي قال القائلون بامتناع اعادة

ان اعادة المعدوم بعينه ممتنع لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان
الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه ممتنع
لانه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون
الموجود ابتداء العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه
واجيب بمنع الاستحالة اه اي لانم ان التخلل ممتنع لان معنى التخلل انه كان
موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان اخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث و
هو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه
لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء
ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ثم يكون
نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان
الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في
الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة
ومثل هذا الا كلبس شخص ثوبا بعينه ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني
على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته
فلا يوجد الزمان   وقد يجاب بتجويز التمييز بين الوقتين الخ اي وقد يجاب بمنع استحالة
تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل الخ وهو ان يكون بين
الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم
متميزا عن نفسه في الوقتين اي وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة
في تشخصه مع بقاء تشخصاته فح كلا الامرين يكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء
التشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ
مع الامور العارضة له في وقت الابتداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت

الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل
ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين
مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه
بل بين الزمانين المتغايرين بالذات والفائدة الجواب غير مبني على عدم كون الوقت
من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر والفيالوتم ذلك الخ جواب
بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين
الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق وفيه بحث
اي ما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين
الشخص المبدء والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم
بين المشخصات ونفسها وبين الذات الشخص ونفسه وان دفع
ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه
لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك
الشخص ونفسه وهو غير لازم من التمييز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر
واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين
والوقوع في وسطهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص
الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه
بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء
ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء
ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقولهم لا يخفى الخ
رد على قوله والفيالوتم ذلك الخ وذهب بعضهم الى اعادة الخ يلزم منهم ان لا يقولوا بانعدام

بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق
من في السموات والارض الا من شاء الله واجيب بان الهلاك الخ وكذا قوله
ليس فنائها عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الانعدام ايضا
فالتفريق الهلاك لكل الخ اي للاجسام والاجزاء بخروجها عن صفاتها المطلوبة
منها وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه هالك و
يدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة
انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لا انه يصير هالكا في وقت من
الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لعل الله يحفظه الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون
الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور
الموت فلا تتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها انتشار النبات
والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى
قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فانه صريح في ان
المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون
في انه نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي واتاه بعظم قد رم وبلي ففتته بيده فقال
نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية
للأكول ولا دليل قطعيا على كونه اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية
الاجزاء الترابية التي ينثرها الملك على الجرم النطفي كما ورد في الحديث الصحيح
والف وهذا الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاستبعاد العقلي لان الكلام في مقام
الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي لان العذاب للروح
المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه

على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم
ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب حاصل
الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول
وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها
مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول
عمره الى اخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ وانت خبير بان دعوى ان ما يدعيه
ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم
لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه دليل المدعي
يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية
وقد عرف جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الخيالي نفي تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ
اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد وكونه محل
الالم انه يتالم فهو ظاهر الفساد اذ لا الم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه
واسطة تتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم
كونه معذبا قال الفاضل الچلپي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ
ورجوع من طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية
وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء
الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا للجلد والاصح انه عنده سواء كان هذا
على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روي انه عليه السلام
قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من
اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج رشحه من مرض فيها والحوض في
الموقف فيما روي عن انس ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط

قال على الصراط فان لم تجد فعلى الميزان فان لم تجد فعلى الحوض فانه يدل
على ان الحوض في الحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره وروي في الاخبار ان
ان الكوثر حوض على هذا الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان
في الموقف يأتي به في الموقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا
كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا ويمكن ان يكون فيه اشارة الى
دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان الشرب من الحوض بعد الحساب
لان الشرب انما يكون لدفع العطش وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم
وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعيم لا لدفع العطش ويجوز ان الشرب منه
دفع توهم وهو ان يقال ان الشرب من الحوض لجميع المؤمنين او شرب منه بعض الامة
مع ان العطش اللازم للاحتراق بالنار وفي قوله الامن فقد لزم السلامة منه اشارة
الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب
والنجاة من النار او لا يعذب بالنار اي من شرب منه وقدر له دخول
النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث
يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله
ولا ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار فوجه ما نقل عنه يجوز ان يكون الميزان
بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز ان الطلب اولا في الحوض ثم في الميزان
ثم في الصراط وبان الطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام
هذا الطريق التنزلي اشارة الى ان الصراط اقوى المقامات فان الاحتياج اليه اكثر
فالطلب فيه اولى والصدر انتهى كلامه وبهذا يندفع ما قال الفاضل الخيالي ان
الاستبعاد من كل طرف وان جاز عقلا لكن الترتيب يابى عنه اذ لا حسن
ان يقال فان لم تجد في الموقف الثاني فاطلبوا في الموقف المتقدم

تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم ما طلبوا في الموقف
المتاخر ووجه الدفع انه ليس الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى ان الطلب
فيه اقدم واجدر والقول بان تلك الجنة ۴ يعني ما قيل انه كان لبستانا في ارض
فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى
امتحانا لادم عليه السلام يرد عليه ۴ وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة من الانتقال
من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه ارتحل من ذلك
البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم [...]
تحققا وعليهم توجيه لمعارضته يعني ان اللام في الذين للاجل والجعل بمعنى الخلق
فالمعنى تعلق العد في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم يكن
موجودة الان فان قلت يحتمل ۴ يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل
واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين
مفعولا ثانيا فيصير معنى الاية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فيصير
الحاصل اي ما يدل الاية على عدم حصولها الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان تخلق
نفس الجنة فيكون كائنة لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فيصير الى حاصل
نجعلها كائنة لهم والمعنى واحد قلت يمكن ان يقوي ۴ يعني ان المنع في غاية القوة
لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم
منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فيغني نجعلها للذين تمكينهم في
الاستقبال من التمكن فيها ولا نفي ذلك لانه لان التمكن من التمكين فيها للذم الوجود
الجنة غير منفك عنه [...] لا يدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون
نفس الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال وانما حمل على
نفي جعل الفعل في الاية على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كانت

والتمكن لازما لوجود الجنة لكن التمكن بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدل
من الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل
يرد على هذا الاستدلال ۴ اي يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين
القائلين بوجودها الان والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الان
او في المستقبل ومعنى الاية كل ما يوجد في وقت من الاوقات يفنيها لكا بعد
وجوده فيصح ان يقال لو وجدنا لوجب هلاك اكل الجنة تخصيصا لعموم قوله كل شيء
هالك الا وجهه لكن هلاكه باطل لقوله تعالى اكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل
لا الموجود وقت ۴ اي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر
اعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الاخرة خارجا عن عموم الاية قال الفاضل المحشي لعل
المراد بالشيء في الاية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الاخرة
فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى ووجهه
انه ان اراد ان معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد
منها ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وجواز ان يكون في الدنيا دار الفناء
كما هو الظاهر من كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنمنع ايضا تخصيصه
بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا
يتم الاستدلال ومثل قوله تعالى فاني ۴ فان معناه كل ما يوجد في وقت من
الاوقات فان لهم وعالم به لا انه خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الاية
وعالم بها بعد ان المراد ۴ يعني حاصل جواب الشيخ ان المراد بالدوام الدوام العرفي
وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة
وانما حمل الشيخ الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما ظنه المحشي لان الدوام الحقيقي
ينفيه هذا بقاء الشيء وانا الدوام الحقيقي ما ثبته بعضهم ونفاه اخرون قال في

شرح المقاصد الدوام المجمع عليها هو انه لا انقطاع لبقائهما اي الجنة والنار ولا امتناع بحيث
يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا ولك
ان تقول ايضا اي لك ان تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم
طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك
الاهلاك الاشخاص فيجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع الهلاك الاشخاص بان يكون
هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجوده وتشكله وهذا الجواب مبني على ما ذهب
اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من
جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح
اي المقصود منه واللائق بحاله كما يقال لك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة
اخرى ان اريد به مطلق الكفر حاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان
اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اي وان لم يرد
به مطلق بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في العبودية فيبقى انواع الكفر من
اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الجبر والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا
ينحصر في التسعة المذكورة وليس الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح
في الكشاف من انه لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا اذ يجوز ان يكون
المراد بالسحر هنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما
حرامان ويؤيده ما ذكرنا انه وقع في رواية ابي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر
ومنها الى ان قال اربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة
واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في
اللسان الا تعلمها وتعليمها هذا انما يخالف ظاهر قوله تعالى فانه يدل على ان الكبائر متميزة
بالذات عن الصغائر اذ لو كان الامر اضافيا لم يتصور اجتناب الكبائر

الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي ادون الكل وليس ذلك في الوسع
البشرية كذا في شرح المقاصد والتوجيه ما سيجيء اي توجيه الاية ما سيجيء
في الشرح من المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب
افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام
الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون
عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه
الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد
الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني والانصاف
ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو كان
موافقة لعرف اللسان على ان الاية لا ينافي كونهما اسمين اضافيين
فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط
فمن عرض له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما
كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا مما يتفاوت بحسب
الاشخاص والاحوال ولهذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
على وجه يفهم منه عدم حلاله يعني انه ليس المراد بالاستحلال عدم حلاله لانه نفس
تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب لا يقال ايضا فانه قال
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين
لانا نقول يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين المنزلتين الكفر المجاهر
والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر
فلا يكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه وقيل ان المراد اي قيل
في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن

ومن الصفة لانه في اجماع المقادم عليه وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد
بالاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم المجيب
فان المراد بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك
اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق
وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التشديد فلا يكون على حقيقته بل كان كناية عن
نقصان ايمانه الذاتي كانه الحق بالعدم وجه الاستدلال يعني ان كلمة من
في الاية عامة شاملة لكل من يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم
وعامل بما انزل الله تعالى والجواب يعني ان الاية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان
ما لايشتغل بلا فعل القلب والجوارح لكن المراد على القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر
من لم يصدق بما انزل الله تعالى والثاني جواب اخر يعني ان الظاهر لكان نفي العموم لان
كلمة من من الفاظ العموم لكنه مصروف من الظاهر المراد عموم النفي بمعنى من لم يصدق بشيء
الحكم لم يحكم بشيء بما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره ومن الحق ان
المراد بما انزل الله تعالى التورية لقرينة سابق الاية وجه الاستدلال يعني
ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر
فيكون كل فاسق كافرا والجواب يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك
اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم او بناءا على المبالغة في كونهم فاسقين والا لا وجه دال
لم ايضا الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد
الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا
بين الفريقين الجواب انه محمول يعني مصروف عن الظاهر محمول على سبيل
الاستقلال وعدمه والا فلا نزاع في كفر مستحله او يحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر
اي ستر من ترك الصلوة متعمدا نعمة بترك شكرها وكذا يتحمل ان يكون المعنى

ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فقد شارك الكفار في عدم حرمته ونعمه ومآله و
قال الامام منه الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب
دخول البلد دخله وجه الاستدلال يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس
او للاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم
في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون فلا العذاب فلو لم يكن كل فاسق
كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين والجواب
انه او ما ای يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على الكذب لقرينة ان
شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا
او عاما يجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك وقس عليه نظائره يعني ان المراد
في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر
او عام مبالغة وكذا في قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى انما
عبر عن الكفر بالشرك لما سنذكره الان من ملاحظة الاية الدالة على نبوته وانما عبر
في الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح
المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو مرتد
وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب
المنسوخة فهو كتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري
وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي واظهار شعائر الاسلام
يبطن العقائد التي هي الكفر بالاتفاق فهو الزنديق فلا يرد ما قيل يعني اي اذا كان ضمير
بعضهم راجعا الى السابقين سلفا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله الا تنبيه الكلمة تفسيح
قول بايجاب على الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون
اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب

ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز الشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانا قلنا
انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن
والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة
والغفلة عن ان المسلمين الذي يرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من
اهل القبلة   على انه يجوز ح علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا تحمل
الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لشيء فانها بمقتضى
الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل
فلا يستلزم القول بالقبح العقلي   ثم يرد ان يمنع ح ثم يرد على الدلائل الثلث
للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن
لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم
فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه الآخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء
مثل اثابة المحسن دون المسيء وكون ثوبه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد
خروجه بمدة طويلة في النار وكمنعه من رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاط درجته
انحطاطا تاما والقيام لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه
وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتمل
العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي
التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق ضعفه واما على الثالث
فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير التسليم
ايجاب الجزاء اللازم اي به جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في القضية
منعان   فذلك ح اي فذلك ان الضمير المنصوب في يخصصهما راجع الى الآيات
والاحاديث والمنع والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر

والكبائر المغفورة بالتوبة فيعترض عليه ان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر لا يصح
ما ان الكبائر ويصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة تعم الشرك
فيلزم نفي ما نفى عنه المغفرة بما اثبت له بل المغفرة بالتوبة تعم كل عاص و
التعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان يغفر لبعض العصاة واما انه لا يصح التخصيص
بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة
ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها عندهم فلا يصح تعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح
التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة لجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة
للبعضية   والصحيح ان الضمير للمغفرة ح اي ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث
غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة والمعنى والمعتزلة يخصصون
مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما تتحقق
بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة ولا
يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل
هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء
سواء تاب او لم يتب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب
فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص
الآيات والاحاديث ايضا وعليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة
لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق
بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو
مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان غفارا وغافر الذنب ونحو ذلك
والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من تعلق المشية

واصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء خصصوا الآيات بها او لا تامل فانه من مزالق
الاقدام ولهم ان يقولوا ح جواب للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون الضمير للآيات
والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر
او لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح
التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في
شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني
في شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولا
العفو الشفاعة لدفع العذاب فالعقل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني
واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلنا العفو
لا نفع الشفاعة لدفع العذاب ظاهر انما استطرد ذكره هنا ح اي انما استطرد الشارح
ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين
لم يتوبوا ورد التمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب
عقاب العاصي والا فلا دخل له هنا لان المتنازع فيه هنا هو وقوع المغفرة للعصاة
وعدمها لا وجوبها والجواب ح اي جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات
في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة وقد كثرت النصوص ح حاصل الجواب ان النصوص كثيرة
في العفو مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى
او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة الى
اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهول
بانها مقرونة فتقييد البعض بخصها بالبعض فيخص المذنب المغفور من عمومات

بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة وفيه جواب اخر ح يحتمل ان يكون معناه ان في قوله
وزعم بعضهم جواب اخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع
البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب
اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان
استحقاق الثواب بالمعصية باطل كيف كان ترك عقابهم [illegible] لم
يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب و
دخول الجنة على ما مر بل كذب ح لانه اخبار بما يكون اجرائهم في المستقبل فلو لم
يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع اقول لعل ح اي لعل مراد ذلك
البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله
ومقتضى كرمه ان يبني اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد
متعلق بالمشية وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومثالهم فلا يلزم الكذب و
التبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه
يوهم اللئيم انه فلا يجوز تعليقه بالمشية ويجوز العقاب ح اي من غير قطع
بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعي
يعني عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع
بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح
بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا لعدم قيام ح يعني ان الحكم بالجواز الوقوعي ولم يجزم بالقطع
بالوقوع او عدمه لان المسألة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا
شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع فحكمنا بسبب انه
فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد ما قيل
ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له من دليل

لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التفقد في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع
وما ذكره الشارح يريد ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي
اوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من المدعى دون الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لم
ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما يخالفنا في الجزء الثاني
حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح ما يعنيه و
اشتغل بما لا يعنيه هذا لكن اثبات ان ادلة الشارح رح انما تثبت الجزء الاول فيه
دقة ولذا امر المحشي بالتامل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان
الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان قطع
لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر
في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع
اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى في حق المغفرة اصحاب
الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما تدل على ان احصار الصغائر والكبائر متحقق
والاحصار انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل
عاصي فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى
وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل عاصي اذ لو كان كذلك لزم ان يكون
الصغائر والكبائر على كل عاصي بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع و
لبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات وايضا يلزم ح ان تكون المجازاة على الصغائر قطعيا فثبت بالاية خلاف
المدعى فعلم ان المجازاة على العاصي انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسنات بالسيئات وللخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق
الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته

بدلالة جلية في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كله
ابحاث منشاؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال حاصله ان التكفير الخ اي حاصل
الجواب ان تكفير السيئات في الاية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان
مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها المتعلقة بافراد [illegible]
لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر [illegible]
السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الاية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر
والكبائر متعينة اذ المعنى الاية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من
الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متعينة بل هي
اما مقيدة بالمشية كما هو راي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد
بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع
بتكفير ما عدا الكفر ولو لم يحمل الخ دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية
فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر
ان نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم
المحذوران احدهما لغاية تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني لغاية تعليق تكفير الصغائر
بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه يكون المفهوم من الاية ان جواز مغفرة الصغائر انما
هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون
الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا هو التحقيق المقام
الذي ادركه الخاطر الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام تعب عنه ذو الافهام
مبناه ان قوله ولو لم يحمل الخ اثبات حمل الكبائر على الكفر وهو باطل لانه قوله ليبقى التقييد
بلا دليل مصادرة وقوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان

البيب مانع بكيفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان التعليق
ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية محتملة واية الغفران المعارضة لها اعني قوله
تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة فقضيته ان تعارضهما لان معنى الاية
المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء فيجوز ان يكون من شاء الله
المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لانا في
الشفاعة غاية ما في الباب ان يكون الاية المحتملة مبينا للاية المحكمة اي المقبولة لان الشفاعة
الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه لا يقال ان مرتكب المكروه ح يعني ان مرتكب المكروه
كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام
فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه
لانا لا نسلم ح اي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق
مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة
فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله
يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه
يستحق حرمان كونه شفيعا للآخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان
كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون
لرفع العذاب او في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع
كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام من ترك سنتي
لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز
الخلف فيه اي الذي يوهم بقرينة ذكر الذنب سابقا وهي تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة
للكبائر هذا دفع لما قيل ان هذا ليس برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واذا خص
بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا والكان
الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة و

الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في الاصل الوضع شامل لهما
وكون ذنبه عليه السلام صغيرا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ وعلى انها ليست
لرفع الدرجة مح اي تدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي انفى من
نفي الكبائر خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي
تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الاية سيقت لنفي الشفاعة التي تقتضي عدمها تقبيح
حالهم وتحقيق يأسهم لكن لا تدل ح يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على
ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان
جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت
اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع
في الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان تكون في اهل الكبائر
امرا آخر واما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم
ظاهر الاية نفي اصل الشفاعة ح يعني ان هذه الاية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه
لان ظاهرها نفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان حملوا
على ما ليس الظ وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها ابقى حجة ثم انه يحتمل ح ان
ثم ان الاية لا تدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله فيها
للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها لو طلب آخر
بان يجي الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظ ابعد من المقام فليس بشيء
لان التوجيه مانع بكيفيه الاحتمال العقلي وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص
وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد
واعترض عليه ح يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى
لا تجزي نفس عن نفس اه نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله فيها راجع اليها
فيعم الضمير ايضا العموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص ويمكن ان يجاب ح

يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها
لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها
موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء
الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناها
الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار واما هو على السطح ليس يلزم منه
ان يكون جميع افراد العالم على السطح مع ان الضمير هنا ايضا راجع الى نكرة واقعة في سياق
النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم
الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل النكرة ههنا في المعنيين
بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد هو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة
امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي
مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف
لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح
ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام
هو لا الكل [illegible] وليس بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو
لا ينافي كونها عاما بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهي
الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل
النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح
نعم لو قيل ای نعم لو قيل في دفع منع الدلالة الثاني عموم الاستخلاص لان الضمير راجع
الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا تنفع منها كان
فيقال لا تنفع من النفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض
الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في ابطال ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان

لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة و
الكن المشهور انه نكرة عدم العفو ای يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة وغير المجتنب
من الكبيرة قدم لانه ارتكب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه
يكون تركا لعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة
الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشرح غير تام
وما قاله الفاضل المحشي من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق
بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة
مستدرك ح وهو ظم فتامل ای لعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلود
في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون
بتخفيف العذاب ففيه ان العذاب عندهم مقدرة مخالفة لا يشوبها مخالفة ولذا اجعلوا
جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة فيه منع لم ای فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد
التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان والصح
تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر ومبنى هذا الاستدلال ای لانه على تقدير تناول
العمل لترك المنهيات يكون معنى الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان
الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة
في حكم الاية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات
يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فتم
الاستدلال ثم انه لا يدل ای يعني ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول العمل
غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم
بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود
جميع اهل الكبائر في النار فلا يرد جواز التفاوت ای الى لا يرد انه يجوز ان يكون [illegible]

الكافر اشد بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء
على الجناية وهذا الدليل ح اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين
والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم هو التصرف في ملك الغير
وهذا ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه وقيل وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم
العالمين وكل ما يضعه في موضع يكون احسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى
انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من
غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم لكن بمضرة
خالصة قال لولا الخلوص ح اي لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار
الدنيا فانها مضار من وجه دون اخر فيجب ان يكون منافع الاخرة ومضارها خالصتين
عن الغير لكن منعه ح اي يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد هيهنا
لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام
لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة
لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله تعالى في معاقب الالم بذلك الانقطاع فلا يحصل له
فرح كذا في شرح المواقف لكن خلوده ح استدراك لدفع توهم انه اذا كان
الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام
الكفار في النار قطعيا وجه الدفع ظ لا احتمال ح لان رسم الفاعل ضعيف العمل
فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل
من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون ظرفي الايمان
الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان
اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن كالتصديق وزنا او التعدية
فالامن بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير

جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان
والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والاعتبار معنى الاذعان
كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق
لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان
وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء
للبيضاوي حيث قال تعدية الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء
اي يحصل فيه نسبة الصادق اه يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى
ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او
المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة
والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المعبر عنه بگرويدن وانما لم يجعل
من المصدر المبني للفاعل يعني نسبت كردن صدق بخبري اي لانه يستلزم
الاذعان بل هو تعبير عنه لم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هي داخلة
في التصور ام في التصديق المنطقي فرضي الشارح انها داخلة في التصور ويجوز
ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق
المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر بعضهم في الكتب الفارسية بگرويدن
وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف
قدس سره في حاشيته شرح التلخيص ان المنطق انما بين ما هو في العرف
واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق
والا فتصور وعند بعض المتاخرين وهو مذهب الشيخ ان تلك المعرفة داخلة في التصديق
المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعي فانكار

فانه كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو التصديق اللغوي

وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية

وبين تصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام و

تفصيله في شرح المقاصد كالسوفسطائي فان له يقينا بوجود العالم خاليا

عن الاذعان والقبول وكالبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال

الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها

واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا لكن هذا حقيقة ح يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان

حاصلا للسوفسطائي لا حقيقة لبعض المتاخرين وهو صدر الشريعة واما الشيء فمنع

حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي

وانما ينكرون عنادا صرح بذلك ح قال الش في رسالته في تحقيق الايمان ان

ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى

بدانش نامه علائي والستن دوگونه است يكي فهم كردن ودر يافتن واورا بتازي

تصور خوانند دوم گرويدن وان را بتازي تصديق خوانند ان قلت فهم

اي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزم

احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض

الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين

السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة قلت له ح يعني ان النقض انما يتم

اذا كانت مادة متحققة وهو لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان

للسوفسطائي ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره

باللسان عنادا واستكبارا بقي هنا بحث ح حاصله انه كيف يكون المعنى

الذي يعبر عنه بگرويدن لا يشبه معنى التصديق المنطقي ولا لان المعنى

ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل المركب

بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل

الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق

بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات

ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري

المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه

الاجزاء وذلك ظاهر وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انما المقصود من الايمان

التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو المعبر عنه بگرويدن وراست داشتن

وما فيه التوقف والتردد ولذا يكفي ح اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن

امر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل

النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والحق ان الظاهر

يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد لم نجد نصا على ان

الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق

المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في

شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بگرويدن مناف للتردد

والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها

كونه امرا قطعيا مختلف لما ذكره الش في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان

الايمان بمعناه اللغوي واما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي

يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله

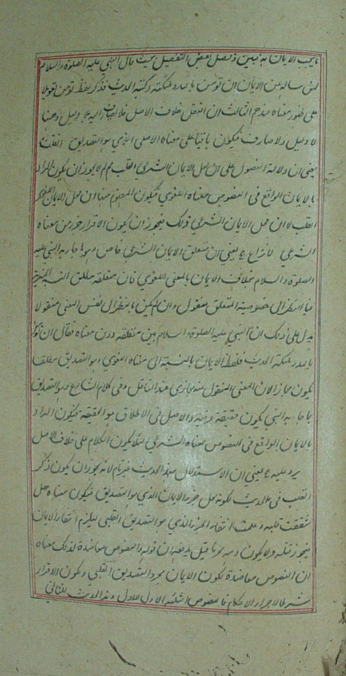
المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به

رجح التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تامل فانه من مزالق الاقلام

واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ
قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه
حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بانا نفهم
من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامهم
في حال البعض عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه
اشارة الى ما ينبغي ان ما ذكر هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان
اطلاق اسم الكافر وجعله كافرا اشير كل منها الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي
في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات التكذيب في الظواهر
في اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد وان ذلك
التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ولوا فقه ما اورده الشيخ في رسالته في
تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق
يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن
ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله يجعله
كافرا يجعله كافرا فيما بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود
للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا
بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له
وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه حكم الكافر في الظاهر
تتمة الكلام يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة ان
النبي عليه الصلوة والسلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف
لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في
حكم الباقي فانه يصرح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان المحقق والحكمي انتهى كلامه وانت

وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي
لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق
سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان المحقق والحكمي هذا ما عندي
وفيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد للادراك الا انه ابتداء لانه مانع
لعجائز الادراكات الى جملة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فانما يدل على ما ذهب
اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا تنام قلبي فتأمل والذهول
اي في حالة النوم والغفلة يعني ينبغي ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة
انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال
الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق و
عدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا واما حال الصورة
دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو من حصوله من انه يدل بظاهره
على ان الذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك
وانما المنتفي في تلك الحالة الذهول عن نفس المصدق به وحاصل الدفع ان
مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم النوم
والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يحصل معها كما اذا كان
التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنه
بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر
ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه
وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة
الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان
عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا ولذلك اي ولاجل

ان الشارع جعل المحقق الذي لم يظهر عليه القيادة في حكم الباقي فكفى الاقرار مرة في العمر لمن
هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فانقلت اذا
كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز
عدم المنافي له بهذا الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا على الامام
امام محلة وقرية وبلدة ليجرو عليه الاحكام من ترك المنبرية وحرمة دمه والصلوة عليه
والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان
ذكر في شرح التقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان
في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود
في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط
انتهى والمذهب الاخير يوافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان لدلائل يعني ان هنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء
من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل
الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني
فهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة
وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس
سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع
لمعنى اخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا من معناه اللغوي
الى سائر ما في القلب ولكان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا
لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الا منه وهو مستلزم
لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل امتثل
من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان


ما يجب الايمان به تبيين وتفصيل لبعض التفصيل حيث قال النبي عليه الصلوة والسلام
لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا
على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وههنا
لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلي الذي هو التصديق القلبي
يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ثم لا يجوز ان يكون المراد
بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي
القلب لان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه
الشرعي لا نزاع يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه
الصلوة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية
فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا
يدل على ذلك ان النبي عليه الصلوة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن
بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا
يكون مجازا لان المعنى المنقول منه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق
بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد
بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل
يرد عليه يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر
القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه محل
تحقق قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي فيلزم انتفاء الايمان
فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل بدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه
ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار
شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص المتقدمة الاول للاول وهذا الحديث للثاني

ولا يخفى يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني
فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امرا آخر انما يتم اذا انضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه اي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان
النصوص المتعاضدة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير
بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بانكم اذا قلتم ان الايمان
هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن
التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي
ويرد عليه يعني ان ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد التلفظ حتى يلزم ان يكون
التلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا
للنبي عليه الصلوة والسلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال
على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع
الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان التلفظ بكلمة صدقت من حيث الدلالة
على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلوة والسلام في العرف واللغة بلا ريبة وان
لم يحصل له التصديق القلبي فيبطل ما قيل اي اذا علمنا ان معنى كون اللفظ الدال
معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا
اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة
والاعتداد بها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما
على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها
ويجعلون المنافق الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل للدلالة حينئذ
في الارتفاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا
يجب ان يكون التلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول

مدلول ذلك اللفظ منه او لم يتحقق الا ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار
الدلالة حين عدم المدلول نعم لا اعتبار لها تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول
يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية
لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون التلفظ
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر
فلا يجري عليه الاحكام التي تجري على التلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله فالواجب ان يحمل
قولهم نعم له اي قال الكرامية من اضمر الانكار واظهر الايمان يكون مؤمنا لغة وشرعا
لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق ذلك الشخص
الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو المقصود من اعتبار الدلالة والانوار
ومن اضمر الايمان او نذكره استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور يسمى ان يطلق عليه
اي ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي
كما يفهم من ظاهر العبارة اذ لا يلزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه
لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان
على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة الغضب والفرح
وفي المواقف قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق الذي يسمى ايمانا لغة
ولا نزاع في انه يترتب عليه احكام الايمان الخ وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم
بمعونة كلامه السابق على هذا اعني قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او هذه اللفظة لا اشتباه
على معناها انه حقيقة في الاقرار لا يقال لعلهم هذا الاعتراض بعد ما صح في الحاشية ان لفظ
بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا بغير ارادة كما لا يخفى اللهم
الا ان يقال ان يلاحظ ذلك هذا مذهب الرقاشي فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار
المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق

المكتسب بالاختيار رد آخر على الكرامية يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق باللسان
مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع لا على الصم الخ
اي ليس ردا على الصم ومتابعيه على ما توهم من انه رد على الصم حيث جعل الاقرار جزءا
من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار
وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان الصم لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط اصلا
حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح في انه رد آخر على الكرامية كما في
قوله تعالى تنزل الخ فانه عطف الروح على الملئكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس
داخلا في جنس الملئكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا
كان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملئكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم
يقوم الروح والملئكة صفا فليس مما نحن فيه لان جزء الشرط الخ تعليل لعدم اشتراط
الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا لا يتصور الخ لاختتام الوحي واتمام الفرائض
وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان لكثرته الخ اي امور متعددة من حيث
وجوب الايمان بها فان المؤمن بادر بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق
بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي
متزايدة بحسب تعلق العلم بها فتتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات الى
فيتزايد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلق بامر واحد وهو
ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام وان لم يكثر الخ لانه بعد اختتام الوحي
امور متعددة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها بل وجه التامل ان الكثرة بهذا
الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال
الاجمال الا بسبب ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائدا على
الاول بل يقال انه كامل منه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بهذا وانما

متكثرة بهذا الاعتبار كما في عصر النبي عليه الصلوة والسلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق
المتعلق بها كما لا يخفى وقد يتوهم الخ اي قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على
الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة
فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان
هل يزداد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق
وهو ظ وقد يدفع الخ اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان انه يزداد
اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم التقارن ثانيا في الزيادة بحسب
العدد ويرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه
زائدا بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ كما هو مذهب الخ هذا صريح في
ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة
جزء عند الجبائي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون
الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان
وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند
ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار
وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح
المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار
الى انه الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه والبصرية الى انه الطاعات المفترضة
فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال مذهب الجبائي
بما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما
فان قلت الخ يعني انه اذا كان الاعمال جزءا من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة ام

امر الظاهر محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كمل اجزاء الماهية
فيكون زيادة ولا تحقق لماهيته بكون نقصانا قلت النوافل ح حاصل الجواب ان
الاعمال ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع خارجة ان
وجدت فما لم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة
في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال انه طاعة ح اي انه طاعة شاملة
لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف
وعبد الجبار او واجب ح اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك
وهذا مذهب الجبائي فان التكليف ح فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون
تحصيله مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء
بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب
المفضية اليه مقدورة له سواء كانت نفسه مقدورا او لا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته
غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق
الايمان اعلم انه ليس المراد بكون المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه
من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق
به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من
الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا اقترنت
لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة اسم لهيئة المخصوصة يكون القيام
والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يمكن العبد من كسبها وانواعها ومع هذا لا يكون
الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة اذ تاملت فراس الطاعات و
راس العبادات اعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه يفسر بالتصديق المعبر بالفارسية

بالفارسية بگرويدن وباور داشتن وراست گوي داشتن المقابل للتكذيب والانكار فيه
ان هذا المعنى من مقولة الكيف لا من الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل
باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت وما قيل التكليف ح واما
الجواب عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المامور به لا بد ان يكون اختياريا و
التصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر
الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق
في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالسبب لا تتعلق
الا بهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر بما هو مقدور له
الذي هو ضرب السيف مثلا فهو مردود لمن كلمهم قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا و[illegible]
امنوا بالله والحق ان النظر ح تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي اي الحق
ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان
لم يكن نفسه مقدورا ولذلك يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه
النظر فاذا اغفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري
مقدورا بالتبع فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه
اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكم ايجابا او لم يمكنه بعد تصورهما ان
يعتقد السلب بينهما فح اي حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون
حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان نسب باختيارك الصدق الى المخبر او النبي
ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية
اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية [illegible]
المعرفة اليقينية الاختيارية يلزم ان يكون المعرفة ح اذ لا واسطة بين التصور والتصديق
فاذا لم يكن داخلة في التصديق يكون داخلة في التصور قلت التصديق الايماني ح يعني

ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الى المخبر الصدق ا
المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية.
الغير الاختيارية محل اشكال وليس بمختار عند الشيخ فان المختار عنده ان التصديق الايماني
واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا فرق الا باعتبار
المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ايمان والعلم الكائن اذعانا
لنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد ثم يلزم
الاتحاد والتلازم وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن فتامل
وجه التامل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف
التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم الاتحاد والتلازم قال الامام
الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد و
ترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه
اما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم
وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح
اي لم تجد قرينة لو طرح يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى
منه احد من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان
يتحد الايمان والاسلام وان انتفاء الاتحاد يلزم التقدير كذلك فلا يلزم الكذب ويلزم
كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من
المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما لكان التقدير فما وجدنا احدا الا بيت اهل
من المسلمين فلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان
المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا فيها من المؤمنين الا بيتا من المسلمين
مثلا لا يكون بلا كلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين

من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل
محل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ثم لا تعليلا لكون المراد بالبيت
اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانا قلنا كذلك والكائن تكرار لام التعليل حتى يكون
كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت
اهل البيت وقوله ثم لا لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه
خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ثم لا لجواز
ان يكون كلمة من صلة لتقدير مثل الا بيتا كائنا من المسلمين وزائدة كما ذهب اليه
الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغفر لكم
من ذنوبكم اي ذنوبكم هذا وقد قال الفاضل الچلپي ان كلمة من في الاية للتبعيض
وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق
الكل على الجزء ولذا قال في اللباب وعندي عشرون من الدراهم اذا كان
المراد منها جنس الدراهم ليس مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وعينه وهنا
كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيرهم واعلم انه يمكن الاستدلال
بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤونات ولا يرد عليه الاعتراض
الاتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا فحينئذ رعاية لفواصل
الاي فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لامتنع
لان الحكم اما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من
المؤمنين فلا يصح نفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم او الاخص اعني المسلمين
لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متحدين في الصدق ليكون
الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد واعترض عليه
بان هذه الاية على تقدير [illegible] الاستثناء انما لا [illegible] لان [illegible] الا الاتحاد [illegible]

وجهة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت
العلماء فلم اترك الا البعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء   لستدل
اي قد استدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول
من طالبه   ورد عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم الا
لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة له مفهوما
فالمراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصادق عليه الاسلام فلن
يقبل منه فيحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق
عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد وهذا كما اذا قالت ومن يبتغ غير العلم
الشرعي فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من طلب الكلام بتبعيته لان مرادك ان
من يبتغي ما لا يصدق عليه علم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة
ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم
ان يكون الانسان مذموم   اي فيما ارسل دفع لما يرد على عبارة الشرح من ان قوله
من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة
الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما
مع ارسل من اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي
اخبارا لاستلزامها اياها فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار من وجوبه والنهي عن
الشيء يتضمن الاخبار عن حرمته   واذا استلزم اي التصديق بالوهيته تعالى
يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فمتوقف على ان يثبت كونها احكامه
فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر
الاحكام لان عدم التصديق بهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم

تغاير ظاهر اي اذا كان الاسلام متحدا بالايمان يكون بينهما مغايرة لما هو بحسب المفهوم
لان اللازم تغاير اللزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير
بحسب الصدق   الاولى حاصله انا لا نسلم ان الاية صريحة في تحقق الاسلام
بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في
نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقتدل قولهم اسلمنا
امنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا ووجه الاولوية ان في جواب الشر
حرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف
هذا الجواب فانه استعمل في معناه الشرعي هذا ادير وعليه ان تغير اللفظ يدل
على المنع من قوله امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب
ان يقول امنا والقيلا لانهم قد قاموا منه امنا مقام اسلمنا ولا معنى للامر بان يقولوا
امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب
ح ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا   معارضة في المقدمة اي في مقدمة الدليل
اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فانه قالت
الاعراب معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى
ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب
امنا الاية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل
على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد
الحديث حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة
انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالاولى ان
هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد ولقوله عليه الصلوة
والسلام اه   وقد يقال اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا

اشتراط الشهادة التي هي جزء من الاسلام هو موالاة القلب كما هو الظاهر بدليل الحديث على
ان الاسلام لا ينفك من التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد السؤال
على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط الموالاة في
الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر
وليس بشيء اي ما قيل ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما من الآخر
بما صرح به الشارح تحرير المدعي ان مرادهم ان كل مومن مسلم وكل مسلم مومن نعم على تقدير اشتراط
الموالاة انما يثبت استلزام الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق
لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما
تحقق الايمان بدونه فلم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه على ان فيه غفولا يعني في
هذا التوجيه غفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه له اعني قوله وذلك
حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزمه اقول
للموجه ان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير بهو هو عن الاستلزام
للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدهما
عدمه ووجود اما موجود فلا يكون فرعا ولا من الكلام السابق من الاجماع اي اجماع
الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب
اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن عباس
ان الايمان يدخله الاستثناء انه المنجي والمردي يعني ان المراد العبرة في الايمان
المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليه الثواب وكذا في
الشقاوة المعتد بها انما هي بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مومن وسعيد والا فهو كافر وشقي
وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا
يعتد في اجراء احكام الدنيوية فلا يرد ما قيل اي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك

والمهلك لا يتعلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل كان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان
والكفر وهو ظاهر اي ترجيح جانب يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث
لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وترجحه عند المساواة
مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى انه يفعله البتة والاتيان
تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب
الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث كاستقامة احد الامرين
فان الاستقامة والاخذ من رجحان وقوع السلوك للطريق المنعطف بما فيه من جانبه
من ان يكون مساويا للطريق الغير المنعطف بها مع جواز ترك سلوك المستقيم و
اختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء يرد عليه ما سبق يعني
ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا
نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك والتي ان يعني ان
عبارة المتن مستغن عن ان يقال بل مراده ان ارسال الرسل واجب عليه
وانه تقتضيه حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة
ما نبه لا يا يسبب لان سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة الله
باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لا يهتدي العقل الى ما يدل عليه قول الشيخ
لكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لا انه رحمة باعتبار انهم امنوا من
الخلف والنسخ وغيرهما قيل لا بد من يعني لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف
المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذي لا يكون
موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي ان انطق
هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه لا يعد من خوارق العادة الظاهرة على يد مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يوجب صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه

لان الكذب نفس الخارق خلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه ثم الموت
الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والمي
بعد الموت تكلم باختياره مالم يرد في الصورة الاولى والكان المعجزة هو النطق
مطلقا لكن ذا لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة و
هو مكذب له فلا يكون معجزة   واجب بان ذكر التحدي يعني ان ذلك القيد مذكور
التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه
ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى   وقد مر في صدر الكتاب ح
اشارة الى جواب اخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز
عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة على
انه امر او نهي اي امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كان تبليغهما الى احد
ايضا للغير وما قيل ان النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه
الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز ان
يقتصرا على نفسه ولا يكونا بالتبليغ   لم يمنع حوا ع قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست
دار التكليف فنفي الامة ينفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح
ان يكون امته وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا في مادة ادم وحوا في
الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما
فيه تامل ع اي كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه
[illegible] ام موسى بلا واسطة لقوله تعالى ان اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه
صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة لقوله تعالى
وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناديها اي جبرئيل ان
لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا لكن دفعه بان المراد ان الامر من الله

من الله بلا واسطة النبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة
كما في حق ادم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا ادم اسكن انت
فان هذا وحي لم يختص بالنبي عليه السلام لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بهذه الصفة في
حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او في المنام
فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى اسماع الكلام
في المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان
نبي في زمنه نبي واما في حق ام عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله
تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها اي فناداها من اسفل
مكانها فظ واما اذا كان جبرئيل ع فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى
والحق ع اي الحق ان الامر بلا واسطة النبي يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ
الى الغير لانه يشير يحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوي
الالباب بتبليغ الاحكام وامر ادم كذلك لان حوا شاركه في ذلك الامر والنهي
مع ان الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا ادم اسكن الاية وبهذا
اندفع ما اورده في الاربعين لو كان ادم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير
مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى ادم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة
ادم لقوله ولا تقربا الاية والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول اخر لان
الخطاب لادم وحده وادخال حوا في النهي من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل
عليه قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة   مبنى الاستدلال ع وهو قوله
اما نبوة محمد عليه الصلوة والسلام الى قوله وقد استدل ارباب البصائر على اثبات النبوة
ع النبيين وهو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما اه وعلى سبيل الاجمال وهي
سائر معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيها انه نقل عنه ع ومبنى الاستدلال ع

الثاني وهو ان يستدل احدهما الاخر من احواله وهي الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيها
انه ادعى ذلك الامر العظيم ع ومارري من ان عيسى ع يعني اليود من ان ما روي من ان
عيسى عليه السلام يرفع الجزية من الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول
الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه الصلوة والسلام وانتهاء نبوته
فلا يكون خاتم النبيين نوجه رفع ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم
وجوب قبول الجزية اي وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعتنا
فيها فلا نسخ على انه اي على ان القول لجواز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء
الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائها عساكر الاسلام
ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى ع انقرب القيامة وتكثر الاموال
حتى لا يقبلها احد فلا احتياج عساكر الاسلام الى جزية الكفار كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب
من مصارف الزكوة فانهم كانوا اقواما قد اسلموا وفيهم ضعف فيه فيتالف قلوبهم باعطاء واشراف
يتربث باعطائهم وبرا عاياتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتالفون من ان
يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم
من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المولف في زمان النبي عليه السلام
لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله
عنه فهذا على ان شرع التاويلات ولا يشترط النسخ زمانه على ما قال بعض المتأخرين
كما نذ البداية وانما سمي بمؤلفة القلوب لانه تداولف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال
فصل العقل ع اما العقل فهو نور في العالمين يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك
بالنور الحسي المبصرات ويتم كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه
واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه
بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل

فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه
او مسامحة بعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس لفوات اصل
الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كمالها
بان يكون الرجل منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة
فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فيه زمانا وهو الذي
لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق
بما جاء به محمد عليه الصلوة والسلام ولا يكتفي بالظاهر وهو نشوه على طريق المسلمين و
ثبوت الاحكام بتبعية الابوين اعتبر كماله بالبيان اجمالا بان يصف الله تعالى
كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع
وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه يعتقد الكذب للتعصب في الدين واما عدم
الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن
اما من الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيكون مجروحا ومن غيره فاما من الصحابي
فيكون مجروحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان
مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا
بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون
جرحا والا فلا وتفصيل صحيح ما ذكرنا في كتب الاصول او اجاز ع يعني لو جاز الكذب
النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من
الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انا قيدنا الجواز بالوقوعي
لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا
مع جوازه في نفسه وكذا في السهو ع اي كذا لا يجوز صدور الكذب منه في الاحكام
التبليغية سهوا عند الاكثر اذ صحيح المحققين لا يستند اليه الحال ودلالة المعجزة





تفاوت فان القران في اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة
والبلاغة وان حمل على ان الكلام كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد
من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية
لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم
اي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود المعنوي وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق
على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان
اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد يحتاج الى البيان
وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان
جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد
ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القران في
اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة
وان اريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله
كلها دال على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله
الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظمه المقروء
في الكلام اللفظي الدال عليه فعطف التفاوت ؏ يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى
الكلام اللفظي ويكون معنى الكل واحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت
على التعدد في النظم القول من باب العطف التفسيري بمعنى انه لا يكون المعطوف مغايرا
للمعطوف عليه ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة
لان المقصود بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ التفاوت انما يثبت
دون بيان التعدد لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكره استطرادي
ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المحشي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان

قال وان التفاوت من حيث خصوصيات ؏ لم لم يقل وان التعدد والتفاوت من حيث
تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانا لم يجعله عطفا تفسيريا يكون التعدد محمولا على معناه
الحقيقي على ما مر تقريره والاول انسب لقوله اي التوجيه الاول انسب لقوله كما ان
القران كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل فان معناه انه كما ان القران كلام الله
لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون
بعض سوره افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من
تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال انسب
لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القران دال على كلام واحد
لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه
يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا
ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب افضل
من البعض لكنه خلاف الظاهر يفهم منه ؏ وذلك لان الحق المعروف بالكتاب والخبر
متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى الفضا مشهورا وما ثبت ؏
يعني كون المعراج من السماء الى العلى الفضا مشهور ليس مخالفا لما ذكره الشارح
فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك احاد لان
ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ذهاب النبي من الجنة الى العرش او الى طرف
العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه وقد يجاب ؏ اي قد يجاب عن الاستدلال بالاية
بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام لكن لا نم ان الاية نازلة في شان
المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام
راى في المنام هزيمة الكفار في غزوة بدر والاية نازلة في شانه وقيل اي في
الجواب عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها رؤية انه يدخل مكة

فانه رأى قبل خروجه صلى الله عليه وسلم كما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد
الحرام الآية وقيل ٤ اي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في
المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة
لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها
تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى اين شركائي فان المشركين كانوا يسمون الاصنام
شركاء فسماه الله تعالى شركاء على طريق المشاكلة لقولهم تهكما واستهزاء
والاولى ان يجاب ٤ انما كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات فانتبه محمد
صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج من شدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح
لا يتأتى على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى [illegible]
هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال وفيه نظر
لم يجعل السحر واخواته لانه ليس من الخوارق على ما صرح به صاحب الكشف وجه الضبط ان
الخارق اما ان يظهر من المسلم او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو
المعونة او يكون وح اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او لا وح لا يخلو اما ان يكون
ظاهرا من النبي قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد
الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة فيه بحث
يعني لا نسلم ان المدعي لنفسه الالهية اذا ظهر خارق من بعض الى الناس مطابقا لدعواه يعد
امر خارق من بعض الصالحين سوى الانبياء فان الخوارق الارهاصية ليست محل
النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والنزاع في الخوارق الارهاصية محل
النزاع ايضا لكون النزاع فيها ايضا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة
ارهاصا ولا نخلف في ذلك ٤ ان ذكرها بحث في تقرير الكرامات [illegible]
وما صدر ذلك [illegible] فلا يشكل اتم له الى آخر هذا جوابا يجوز ان يكون السؤال

يكون السؤال لمعرفة انتفائها من معجزاته اعلم ان حيثما ٤ اعلم ان حيث مصدر بمعنى الفرق
معناه حيث شئت اي مكان فرغتها وحيث بين جزء حيث وحواك اي زمان فراغها
وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصدوا اضافتها الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف
السكون ودليلا على عدم اقتضائه مضافا اليه لانها انما تولت للوقف او زيدت ما الكافة
في آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء وهو من الظروف الزمانية اذا زيدت
في آخره الالف او كف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان والمكان عند اضافته
الى المفرد ويستعمل في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان
الى الجملة الا حيث واما كونه لازم الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في الكتاب
لكن قال الشارح الرضي هذا خلاف الماضي والمستقبل ايضا قال ابن مالك
تميزان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية وفيهما معنى ٤ اي في بينا وبينما معنى
الشرط كما في اذ واذا وهو تعليق امر بآخر فان تجردا ٤ اي ان تجردا عن
كلمتي المفاجأة وبينا اذ واذا كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا فالعامل في بينا
اذا لا مانع يمنع من العمل ح فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه اتانا بين اوقات نحن
نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجأة
الكائن في تينك الكلمتين اي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه
مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف الا انه
العبارة كلمة واحدة لبعض اجزائها تقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو
بمنزلتها في المعنى نحو قوله بينا رجل يسوق بقرة اذ التفتت البقرة فجاز ان
الالتفات البقرة بين اوقات رجل يسوق كذا حققه في شرح اللباب
ولعل هذا مبني على تجريد اذا واذ عن معنى المفاجأة والا فلا يخفى ان لهما معنى
كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذ واذا ان

او اذا وقع غير مضاف اليه شئ يمتنع عليه فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث
او ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون للفعل الواحد ظرفا الزمان
والاحسن ما قال الشارح الرضي في بيان اعرابهما المحلي عنده دخول اذ واذا
في جر ابهام ان اذ واذا كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل في الجواب يعدم المانع
مكان اذ واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على ان ظرف
له مفتقر بنا زيد قائم اذ رأى هذا رأى هذا بين اوقات قيام زيد في ذلك
المكان اي مكان قيامه وان كان ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن
الظرفية مبتدان خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رويته زيدا هذا كائن بين اوقات
قيامه ؏ وهو مستقبل منه ؏ حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة
وقد سبق ؏ اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان
المعجزة ماخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة
وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه
لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال ؏ ومثل هذا المسوق ؏ هذا دفع ما يقال
ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت
افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية
وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد تفهم منه
اثبات افضلية زيد قطعا ؏ يرد عليه ؏ يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان
اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من
مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي عليه
الصلوة والسلام يفيد منطوقه تفضيله على النبي عليه السلام فلا بد من تخصيص النبي
صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بعثته

بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد يفيده صريحا ومنطوقه ؏
لا حاجة الى البيان ؏ وكذا ادريس والخضر والالياس ؏ وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى
لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت بالاحاديث الصحيحة
بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يخالف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية ؏ اي اكثر اهل ؏
انما قال السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد وكان السلف
كانوا متوقفين في تفضيل عثمان ؏ امر لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس
الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل
من الله تعالى فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره ؏ واما كثرة الفضائل ؏ هذا
مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر
اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر واما بزيادته فيها لكونه اعلم مثلا وذلك الفضا
غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها لواحد منهم الا
ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر
بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة
الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة
كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى انتهى ؏ والمشهور ان ابا بكر ؏ يعني ان ما
ذكره صاحب الروض من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه
وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم
وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح ؏ سقيفة ؏ في
الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة ؏ لشبهة ترك القصاص
عن قتلة عثمان ؏ متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته
لشبهة ؏ ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه وظنوا ان تأخير

وظن ان تاخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب اغراء بالائمة وتعريض الدماء للسفك و
لكن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر
يؤدي الى اضطراب امر الامامة لا يكون اصوب في بدايتها فرأى التاخير اصوب
به حتما وقيل ان يراد ح اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة
على الولاء وسواء ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء
من المخالفة او لا فحينئذ جواب الشارح والمحشي فرق لما هو فما ذكره الفاضل
المحشي هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من
جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما فانه خالف
معاوية بل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
ثلثين سنة والظاهر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها
ملكا وامارة خلافة غير كاملة فان وجوب ح فيه بحث لانه لعبارة يدل
على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه وهذه لانه
اي قوله لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا ح ولان كثيرا من الواجبات
فبطلان قاعدة الحسن المتعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح
العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا وقد يقال ح اي المراد بالامام
في الحديث هو النبي عليه الصلوة والسلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس
اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا
اشكال والعصمة ضلالة ح اي اذا كان عصيان الامة كلهم بالاخلال
ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه الصلوة والسلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وقد يجاب ح حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك بنصبه
نصب الامام بعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا

وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد انقراض الدولة العباسية ايضا
ان قلت حقيقة العصمة ح يعني ان العصمة على ما ذكره الشيخ عدم خلق الذنب
وهو والذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما واذا ثبت تعلم ان هذا
الاعتراض كما لا ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لان
المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص
من المعصية بناء على ما اشتهر من ان الظلم وضع الشيء في غير محله قلت ح
يعني التعريف الذي ذكره الشارح هنا تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقي
على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها
وليس يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز
ان يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه واما غير المعصوم
لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة
ان لا يخلق الله تعالى ح على ان غاية العصمة وبيانها ذلك يأباه اتيان لفظ
الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الاثار و
على نفس الاثار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول
وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه ثم ان الظلم ح جواب ثان
عن الاعتراض مبني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة انما يستلزم المعصية
والظلم اخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون
غير المعصوم ظالما واما تقييد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى
التعدي على نفسه كما في وصف المؤدي بالظلم على نفسه وقد يجاب ح اي
قد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد

معاداة النبوة على ما هو راى اكثر المفسرين لقرينة قوله تعالى انى جاعلك للناس
اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة لمن قال ان هذا الجواب خلاف
الظاهر فقد عدل عن الظاهر   ويجاب ح يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان
معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل الامامة امرا الامامة ذات مشورة بين ستة
وليس كك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في
تبصرة الادلة فوض اليهم ليختاروا وينصبوا الامامة اصلحهم لذلك لكن كلام الكشاف
حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر حتى يجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة
مشتركة بينهم ولذا قال اليه الشارح   وهو اراني ح هذا الدفع بان يقال ان الاية
انما تدل على نفي الوصول وهو اراني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة
للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على الانعزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول الى الشيء ابتداء الى بقاء فان الشيء اذا وصل لشيء يكون حدوث
ذلك الوصول في الان ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك فيما يليه
مفهوم الاية لا ينيل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعا
لانا نقول ح يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري
الوصول اراني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل
بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الاية الا على نفي وصول الامامة
للفاسق ابتداء   على ان صيغ الافعال اي على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل
الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الاية
لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال الفاسق   يرد عليه ان اريد
يعني ان اريد بالعصمة في قوله وان العصمة ليست بشرط ح ملكة الاجتناب فلا
انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى ح غير تام او الظاهر

او الظاهر انه لا يشترط عدم الفسق في اعتبار الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة
عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكن
نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله فالولاية ثابتة لا يشترط عدم الفسق
اعلم ان مباحث الامامة ح مفصل المحشي ودفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث
الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا
فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ   هو كما قال ح اي الضعيف
كما قال مخصوص اصغر من الدفع على هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجيء النصيف
بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه لمد وهو لمد ربع المد ثم والمعنى اعلام مثل
احد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابي مدا او النصيف وذلك لان
انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي ومحاجتهم مع صدق نيتهم وخلوص
طويتهم وذلك مفقود بعد علبة الاسلام   اي فاحبهم ح اشارة الى ان الجار
متعلق بالبعد ح دون المصدر والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بمعنى صلة و
اداة الفعل بكلمة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح والبيت
للسببية والالصاق على ما قال الفاضل لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله
يعني ان المحبة المتعلقة ح   والفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد ذي
الفرج اعني المراة والسروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله ذوات الفروج على
السروج   يدل على انه ح فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين
في الاصول قوله ام ان اللفظ او الجزء مثال الحكم قوله عليه الصلوة والسلام الجهاد
ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى فاسجدوا
الملائكة كلهم اجمعون فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا
مثال النص قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد وقد ثبت فيه ظاهر

في حق النكاح لانه قد علم الحل من آية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ومثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في
النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا
فان الربوا في اللغة الفضل وليس كل فضل حرام بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل
ثم لما بين النبي عليه الصلوة والسلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب
والتاويل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات
في اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح قوله كما لمن المستقبل اي حتى ان
تكفير هذا مشهور بوجهين احدهما ان لا يكون كافرا فلا او يكون اولا ولكن في
ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر قال ويل الفلاسفة اي اذا كان
عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحلا ولا في ضروريات الدين قال ويل الفلاسفة
لدلائل حدوث العالم وحشر مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم
لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر
قوله هذا في غير الاجماع اي ان الاستدلال بالمعصية الثابتة بالدلائل لا يكون موجبا للكفر انما
هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما الكفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف
قال الشارح [illegible] المجمع عليه فلكان اجابة [illegible] فلا يكفر جاحده
اتفاقا والكلام في ان [illegible] يكفر وقيل لا يكفر والحق ان في العبادات الخمس [illegible]

مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره اي على تقدير كون
الحاكم عالما وانما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلي مطيعا او عاصيا لا
لانه امر من اراد [illegible] قال يعني هذه القاعدة في دفع الاشكال ان من واظب طول عمره
على الطاعات مع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل
الدفع ان هذه القاعدة انما هي في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين او يقال
كان [illegible] بالاتفاق والاظهر انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على
ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات
الدين لا يكون من اهل القبلة قال ثم ان هذه القاعدة [illegible] دفع ما ذكره الشارح
فيما سيأتي بقوله هذا آخر الجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال
بخلق القرآن [illegible] انما يشكل [illegible] الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري
تابعه اكثر الفقهاء وهو المروي عن ابي حنيفة [illegible] واما البعض الآخر من
الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وحاول تكفير الشيعة والمعتزلة [illegible]
تعصبا فلا احتياج الى الجمع قال اي الملاحدة [illegible]
من كونه بلا واسطة [illegible] لا واسطة او بواسطة
الغار [illegible] قال والمعنى ان له تعلق اي معنى ان له نسبا من الجن ان له تعلق
وقرابة من الجن لا بمعنى التوالد [illegible] وهو الملائكة قال وهي قبيل من راى
[illegible] ربما [illegible] بمعنى فاعل ما يعني ان له تعلقا وقرابة من الجن قوله وقالت
اسم الفريق من الجن [illegible] للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره اي
قعر الارض [illegible] اي سفل الى الارض قوله لعنهم الغار اسم ما انشق
ومعناه [illegible] به الفقيه وقد تقع الغار قال فقال سليمان وهو ابن
[illegible] عشر سنين ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد وعدم [illegible]

ثم يرده أي هو وكل واحد من صاحب الحرث والغنم يملك من الحرث

يعدم من الغنم قوله ثم يرده أي ... قضيته وحسن هذا التعليم ان حكم داود عليه السلام

والغنم الى صاحبه قوله فقال داود هو القضاء ما قضيته ... واجاز لسليمان خلافه قوله واعترض يعني ان ام انه

كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه

لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لكون كل منهما حق

وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا لكن هذا قول غير هذا او دق

بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكنه غيره احق لكن هذا قوله تعالى وكلا آتينا حكما

وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان

نفسه على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم قوله اعترض عليه يعني

ان الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والثابت

في الاجتهاديات الثابت حكما بمعنى مدلول الدليل الظاهر لعدم تكرر الاوسط واذ

لعبر الدليل كذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكلها هو ثابت بالنص صريحا

قوله على ان القياس يعني انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد

مصيب مثبت للحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات

الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم المعبر الاجتهاد

فسلم لكنه لا يثبت المطلوب لو لم يدل على ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو لا يتم نوا نقض

التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم

الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فلم لا يجوز ان يكون اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح

في التلويح والاقرب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة

الى شخص واحد فيما اذا استفتى عاميا لم يلزمه تقليد مجتهد معين مجتهدين مختلفين في حكم

فافتاه احدهما باباحة الشيء والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شيء

منهما والقياس اذا تغير اجتهاد المجتهد فان لقي الاول حقا يلزم اجتماع الحق ...

والاثم الشيخ بالاجتهاد ولو المقلد اذا قام المجتهد قوله الوجهان يعني ان الوجهين

الاولين وان كان يلزم منهما صريحا تفضيل آدم على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان

تفضيلها بناء على الشائع بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل

عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر

على رسل الملائكة بتقرير هذه الآية يوجهين اما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير

الانبياء ويكون المراد والرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة

فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة

ويكون المراد بها سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على

عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت

المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح ان الآية عامة معا باقي ولا يخص ابراهيم وآل

عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين واما تخصيص هذا الحكم بعامة

البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلدليل والاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن

انما لا يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج

الى التخصيص انما حصل بسببه قوله نعم يقال عليه السلام افضل الاعمال احمزها في حديث

ابن عباس ان احسن الاعمال احمزها اي اشقها وانواها كذا في الصحاح قوله وبه

يظهر يعني لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر

اعني الفساق والمؤمنين فيتم الدليل على غرضه هذا نهاية ما اردت ايراده في هذا الكتاب

مستعينا بالملك الوهاب وعسى ان ينتفع به في كل باب والحمد لله على الاتمام والصلاة والسلام

على سيدنا خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام تم قد وقع الفراغ من تحرير الحاشية

لمولانا عبد الحكيم بن شمس الدين المشهور بسيالكوتي على الحاشية الدقيقة للمولى

الخيالي على شرح العقائد للعلامة سعد الملة والدين على المتن النسفية النفيسة



[illegible]

[illegible] ثمان وثمانین بعد الف ومائتین من الهجرة النبویة [illegible]

[illegible] صاحبها الف الف صلوة فی بلدة [illegible] حفظه الله الی یوم التناد

الهی بر آن کس که این خط نوشت

عفو کن گناهش عطا کن بهشت